

2536
~~STA~~

كِتَابُ

الاقتصاد في الاعتقاد



حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين
تurf الأئمة نغر الانام

محمد ابي حامد الغزالي الطوسي



رضي الله عنه
أمين

الطبعة الاولى

اعتنى بتصحيحه مصطفى القباقي الدمشقي

طبع على نفقة احمد ناجي الجمالي ومحمد امين الحاجي

طبع بالمطبعة الادبية بسوق الخضار القويم بمصر



الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباد عصابة الحق واهل السنة . وخصهم من بين
سائر الفرق بجزايا اللطف والمنة . وفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن
حقائق الدين . وانطق السننهم بمحجته التي قمع بها ضلال المحدثين وصفي سرائرهم من
وساوس الشياطين . وظهر ضائرهم عن تزغات الزائغين . وعمر اقتدنتهم بانوار اليقين
حتى اهدوا بها الى اسرار ما انزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد
المرسلين . واطلعوا على طريق التوفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول* وتحققوا
ان لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا ان من ظن من الحسوية
وجوب الجمود على التقليد . واتباع الظواهر* ما اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر
وان من تغفل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع
الشرع ما اتوا به الا من خبث الضمائر . فويل اولئك الى التفریط وميل هؤلاء الى
الافراط . وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد
ملازمة الاقتصاد والاعتدال على الصراط المستقيم . فكلا طريقي فصد الامر ذم . واني
يستتب الرشد لمن يقنع بتقليد الاثر والخبر . وينكر مناهج البحث والنظر . اولا يعلم انه
لا مستند للشرع الا قول سيد البشر . صلى الله عليه وسلم . وبرهان العقل هو الذي
عرف به صدقه فيما اخبر وكيف يهتدي للصواب من اختلف بمحض العقل واقتصر . وما
استغناء بنور الشرع ولا استبصار . فليت شعري كيف يفرع الى العقل من حيث يعتز به العبي

والحصار ولا يعلم ان خطأ العقل قاصر وان مجاله ضيق منحصر . هيهات قد خاب على القطع والبيات وتعرّ بأذيال الضلالات . من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات . فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأذاء ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فاخلق بان يكون طالب الاهتداء* المستغني اذا استغني باحدهما عن الآخر في غمار الاغبياء* فالعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن* مثاله المعرض لنور الشمس مقصفاً للاجفان . فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور* والملاحظ بالعين العور لاحدهما على الخصوص متدل بجمل غرور . وسيتضح لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد اهل السنة* المقترح تحقيقها بقواطع الادلة* انه لم يستأثر بالتوفيق* للجمع بين الشرع والتحقيق* فريق سوى هذا الفريق . فاشكر الله تعالى على اقتفائك لا تأرم وانخرطك في سلك نظامهم وعياريهم . واختلاطك بفرقتهم فمساك ان تحشر يوم القيامة في زمريتهم . نسأل الله تعالى ان يصني امرارنا عن كدورات الضلال . وينمرها بنور الحقيقة وان يخرس السنتنا عن النطق بالباطل . وينطقها بالحق والحكمة انه الكريم الفاضل المنه* الواسع الرحمة

باب

ولنتفح الكلام ببيان اسم الكتاب ونقسم المقدمات والفصول والابواب . اما اسم الكتاب فهو ﴿ الاقتصاد في الاعتقاد ﴾ . واما ترتيبه فهو مشتمل على اربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات* وعلى اربع اقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات (التمهيد الاول) في بيان ان هذا العلم من المعاني في الدين (التمهيد الثاني) في بيان انه ليس معها لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين (التمهيد الثالث) في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان (التمهيد الرابع) في تفصيل مناهج الادلة التي اوردها في هذا الكتاب .
واما الاقطاب المقصودة فاربعة وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى فانا اذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وسما وارض بل من حيث انه صنع الله سبحانه . وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث انه انسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث انه رسول الله وان نظرنا في اقواله لم ننظر من حيث انها اقوال ومخاطبات وتمهيات بل من حيث انها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا نظر الا في

الله ولا مطلوب سوى الله وجميع اطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي اتصاله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جادنا على لسانه من تعريف الله تعالى ففى اذن اربعة اقطاب

(القطب الاول) — النظر في ذات الله تعالى — فبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه ليس بيوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وانه سرى كما انه معلوم وانه واحد فهذه عشرة دعاوي نيينها في هذا القطب

(القطب الثاني) — في صفات الله تعالى — ونبين فيه انه حي عالم قادر مرید سميع بصير متكلم وان له حياة وعلمًا وقدرة وارادة وسمعا وبصرا وكلاما ونذكر احكام هذه الصفات ولوازمها وما يفتقر فيها وما يجتمع فيها من الانحكام وان هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز ان يكون شيء من الصفات حادثا

(القطب الثالث) — في افعال الله تعالى — وفيه سبعة دعاوي وهو انه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعث الانبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والتسبيح

(القطب الرابع) — في رسل الله — وما جاء على لسان رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه اربعة ابواب

(الباب الاول) في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(الباب الثاني) فيما ورد على لسانه من امور الآخرة

(الباب الثالث) في الامامة وشروطها

(الباب الرابع) في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة

﴿ التمهيد الاول ﴾

(في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين)

اعلم ان صرف المهمة الى ما ليس بهم — وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المتصرف اليه بالمهمة من العلوم او من الاعمال فتعوذ بالله من

علم لا ينفع وام الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الانبياء واخبروا الخلق بان الله تعالى على عبادته حقوقاً ووظائف في افعالهم واقوالهم وعقائدهم وان من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطق الحق ضميره ولم تزين بالعدل جوارحه فصيره الى النار وعاقبته لليوارث لم يقتصروا على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بامور غريبة وافعال عجيبة خارقة للعادات خارقة عن مقدورات البشر فمن شاهدها او سمع احوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك باول السماع قبل ان يمين النظر في تمييز العجرات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البديهي او التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ويمشوه بالاستشمار والخوف ويهيج البحث والافتكار ويسلب عنه الهدى والقرار ويحذر مغبة التساهل والاهمال ويقرر عنده ان الموت ات لا محالة وان ما بعد الموت منطو عن ابصار الخلق وان ما اخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالجزم ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هو لاد مع العجائب التي اظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم باقل من تخصص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بان سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرنا واحترز منه لنفسك جهداً فاننا بمجرد السماع اذا رأينا ما اخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم تقدم على الدخول وبالفناء في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعاً فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده معاً فاذن ام المعات ان نبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادية الرأي وسابق النظر بامكانه اهو محال في نفسه على التحقيق اهو حق لا شك فيه فمن قوله ان لكم رباً كلنكم حقوقاً وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولا اليكم لابين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة ان نعرف ان لنا رباً ام لا . وان كان قبل يمكن ان يكون حياً متكبلاً حتى يامر وينهى ويكلف وينبئ الرسل وان كان متكبلاً فهل هو قادر على ان يعاقب ويثيب اذا عصيائه او اطعناه وان كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله انا الرسول اليكم فان اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة ان كنا عقلاء ان نأخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحق هذه الدنيا المقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعالم من ينظر لعاقبته ولا يفتر بما جلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسل كما فصلناه في النهرست . وكل ذلك مهم لا يحبس عنه لعائل

فان قلت اني لست متكبراً هذا الانبيات للطلب من نفسي ولكني لست ادري انه

ثمرة الجيلة والطبع وهو مقتضى العقل او هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك الوجوب فهذا انما نعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الان فضول بل لا سبيل بعد وقوع الانعماء الى الانتهاض لطلب الخلاص فنال الملتفت الى ذلك مثال رجل لدغته حية او عقرب وهي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف ان الحية جاءته من جانب اليمين او من جانب اليسار وذلك من افعال الاغبياء الجبال نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضيق المهمات والاصول

التهديد الثاني

(في بيان الخوض في هذا العلم وان كان معاً فهو في حق بعض الخلق ليس)
(يهيم بل المهم لهم تركه)

اعلم ان الادلة التي نغورها في هذا العلم تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لما ان لم يكن حاذقاً ثاقب العقل رصين الراي كان ما يفسده بدوائه اكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم ان الناس اربع فرق

(الفرقة الاولى) — امنن بالله وصدقن رسوله واعتقدن الحق واصبرته واشتغلن اما بعبادة واما بصناعة فهو لا ينبغي ان يتركوا واما هم عليه ولا تجرك عقائدهم بالاستجبات على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته ايام باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او يقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري احواله في تزكيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه بحث و. وهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الازعان للحق والالتقياد للصدق فهو لا مؤمنون حقاً فلا ينبغي ان تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن ان تعلق بافهامهم مشكلة من المشكلات وتستولى عليها ولا تمنح عنها بما يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحتهم في احوالهم واعمالهم ومعاشرهم فقط (الفرقة الثانية) — طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكمرة والمبتدعة فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممثري على الباطل من مبتدا التشاوي كبر

السن لا ينفع معه الا السوط والسيف فاكثرت الكثرة اسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقرت تواريج الاخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من اهل الضلال مالوا الى الاتقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة — اصرار وعناد ولا تظن ان هذا الذي ذكرناه غض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الآحاد من اوليائه والغالب على الخلق القصور والامال فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس ابصار الخفافيش فهو له نضر بهم المعلوم كما نضر رباح الورد بالجمل وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله

فن منح الجبال علما اضعه ومن منع المستجيبين فقد ظلم

(الفرقة الثالثة) — طائفة اعتقدوا الحق تقليدا ومماحا ولكن خصوا في الفطرة بذلك وفتنة فتنبوا من انفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طماننتهم اوقرغ صممهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهو له يجب التلطف بهم في معالجتهم باعادة طماننتهم واماطة شكوكهم بما امكن من الكلام المتقنع المقبول عندهم ولو مجرد استبعاد وثيقج او تلاوة آية او رواية حديث او نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل فاذا زال شكهم بذلك القدر فلا ينبغي ان يشافه بالادلة المحررة على مراسم الجدال فان ذلك ربما يفتح عليه ابوابا آخر من الاشكالات فان كان ذكيا فطنا لم يقنعه الا كلام يسر على محك التحقيق فعند ذلك يجوز ان يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص

(الفرقة الرابعة) — طائفة من اهل الضلال يتفرس فيهم متائل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما اعترافهم في عقائدهم من الروية او بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجلبة والفطرة فهو له يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا في معرض الحاجة والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التجادي والاصرار واكثر الجهالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال اهل الحق اظهروا الحق في معرض التحري والادلاء ونظروا الى ضعفاء الحصوم بعين التحقير ولا زراء فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخافة ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتأطنين محوما مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة الى ان اعتقدوا ان الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت

عنها طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للاهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرًا في قلب مجنون فضلاً عن له قلب عاقل والمجادلة والمعادلة داء محض لا دواء له فليجتزئ المتدين منه جهده وليترك الحقد والضغينة وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق واللطف في ارشاد من ضل من هذه الامة وليستحفظ من النكد الذي يجر كداعية الضلال وليستحقق ان معجزة داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بهذه اعاقته في القيامة

✽ التمهيد الثالث ✽

(في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات)

اعلم ان التجري في هذا العلم والاشتغال بجماعه ليس من فروض الاعيان وهو من فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الاعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وانما تصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت ان اكثر الفرق يصرم ذلك ولا ينفعهم فاعلم انه قد سبق ان ازالة الشكوك في اصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا في الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة في الدين ثم لا يبعد ان يثور مبتدع ويتصدى لاغواء اهل الحق بافاعة الشبهة فيهم فلا بد من مقاوم شبهته بالكشف وبما راض اغواءه بالتقيص ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن امثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشغول بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب اهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به اهل القطر كافة كالحولا عن الطيب والنفيع نعم من انس من نفسه تعلم الفقه او الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتبع زمانه للجمع بينهما واستغنى في تعيين ما يشغل به منهما او جئنا عليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة اليه اعم والوقائع فيه اكثر فلا يستغنى احد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام بادر بالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد عن الطيب والنفيع كان التشاغل بالفقه احم لانه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والدعا . فاما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاح والمرضي اقل عدداً بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن

الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقه لحياته الباقية
 وشتان بين الحالتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ما بين اثرتين . ويدل
 على ان الفقه اهم العلوم اشتغال الصحابة رضى الله عنهم بالبحث عنه في مشاويرهم
 ومقارضاتهم ولا يفرونك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من انه الاصل والفقه فرع
 له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام فان الاصل هو الاعتقاد الصحيح
 والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة
 والطبيب ايضا قد يلبس فيقول وجودك ثم جودك ثم وجود بدك موقوف على صناعاتي
 وحياتك منوطه بي فالحياة والصحة اولاً ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ما تحت
 هذا الكلام من القوة وقد نهينا عليه

التمهيد الرابع

(في بيان مناهج الادلة التي استعملناها في هذا الكتاب)

اعلم ان مناهج الادلة متشعبة وقد اوردا بعضها في كتاب محك النظر (١) واشبعنا القول
 فيها في كتاب معيار العلم ولكننا في هذا الكتاب نختار عن الطرق المتفرقة والمسالك
 الغامضة قصداً للإيضاح وميلاً الى الإيجاز واجتناباً لقلطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج
 (المنهج الاول) — السبر والتقسيم وهو ان نحصر الامر في قسمين ثم يبطل احدهما
 فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم اما حادث واما قديم ومحال ان يكون قديماً فيلزم منه
 لا محالة ان يكون حادثاً انه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه
 من علمين آخرين احدهما قولنا : العالم اما قديم او حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم
 والثاني قولنا ومحال ان يكون قديماً فان هذا علم آخر

والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بانه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن ان
 يستفاد الا من علمين هما اصلان ولا كل اصلين بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجه
 مخصوص وتكرر بخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه افاد علماً ثالثاً وهو المطلوب
 وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوباً اذا كان لم يكن لنا خصم
 لانه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعاً بالاضافة الى الاصلين فانه مستفاد منهما . ومما

(١) قد طبع حديثاً فليرجع اليه

أقر الخصم بالاصلين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى (المنهج الثاني) — ان ترتب اصلين علي وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث وهو اصل والعالم لا يتخلو عن الحوادث فهو اصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطلوب فتأمل . هل يتصور ان يقر الخصم بالاصلين ثم يكتنه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً ان ذلك محال

(المنهج الثالث) — ان لا تعرض لثبوت دعوانا بل ندعي استحالة دعوى الخصم بان نبين انه مفضي الى المحال وما يقضي الى المحال فهو محال لا محالة مثاله : قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك لا نهاية لما لزم منه صحة قول القائل ان ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ومعوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة ان المقتضي اليه محال وهو مذهب الغم فبهنا اصلان (احدهما) قولنا ان كانت دورات الفلك لا نهاية لما فقد انقضى ما لا نهاية له فان الحكم يلزم انقضاء ما لا نهاية له على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك علم تدعيه وتحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بان يقول لا اسلم انه يلزم ذلك . (والثاني) قولنا ان هذا اللازم محال فانه ايضاً اصل يتصور فيه انكار بان يقول سلمت الاصل الاول ولكن لا اسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا نهاية له ولكن لو اقر بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة وهو الاقرار باستحالة مذهبه المقتضي الى هذا المحال . فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال حلية لا يتصور انكار حصول العلم منها والعلم الحاصل هو المطلوب والممدول وازدواج الاصلين المتزيمين لهذا العلم هو الدليل . والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الاصلين علم بوجه دلالة الدليل وفكره الذي هو عبارة عن احضارك الاصلين في الذهن وطلبك الفحص بوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الاصلين هو النظر فاذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان احدهما احضار الاصلين في الذهن وهذا يسمى فكراً والاخر تشويق الى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الاصلين هذا يسمى طالباً فلذلك قال من جرّد التفاته الى الوظيفة الاولى حيث اراد حدّ النظر انه الفكر . وقال من جرّد التفاته الى الوظيفة الثانية في حدّ النظر انه طلب علم او غلبة ظن . وقال من التفّت الى الاخرين جميعاً انه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً او غلبة ظن هكذا ينبغي ان نفهم الدليل والممدول ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ما سؤدت به اوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشق غايلاً طالب ولا تمكن نعمة منعطش ولن يعرف قدر هذه

الكلمات الوجيزة الا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تخلص من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه الى حاصل فانك اذا عرفت انه ليس هنا الا علوم ثلاثة علمان هما اعلان يترتبان ترتيباً مخصوصاً وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا غلفتان احدهما احضار العلمين في ذهنك والثانية التفتن لوجه العلم الثالث منهما والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن التكر الذي هو احضار العلمين او عن التشوف الذي هو طلب التفتن لوجه لزوم العلم الثالث . او عن الامرين جميعاً فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها

فان قلت غرضي ان اعرف اصطلاح المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عما ذا . فاعلم انك اذا سمعت واحداً يحد النظر بالتكر . وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي هو يطلب به . لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة اوجه والمحبب من لا يتفتن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر

مسئلة خلافية يستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدري ان حفظ المعنى المعقول من هذه الامور لاختلاف فيه وان الاصطلاح لاعمى للختلاف فيه واذا امت اعن النظر واعتدبت السبيل عرفت قطعاً ان اكثر الاغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الالفاظ ولقد كان من حقه ان يقدر المعاني اولاً ثم ينظر في الالفاظ ثانياً وبعلم انها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق . ونكل عن التحقيق

فان قلت اني لا استرب في لزوم صحة الدعوى من هذين الاصليين اذا اقر الخضم بهما على هذا الوجه ولكن من اين يجب على الخضم الاقرار بهما ومن اين تقتضي هذه الاحوال المسئلة الواجبة التسام . فاعلم ان لها مدارك شتى ولكن الذي يستعمله في هذا الكتاب نجهد ان لا يعمد ستة

(الاول) - منها الحسيات اعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله انا اذا قلنا مثلاً كل حادث فله سبب وفي العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا في العالم حوادث اصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث اشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار ومن الاعراض الاصوات والالوان وان تخيل انها منتقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الا حادثاً ولم نعين ان ذلك الحادث - وهو او عرض

او انتقال او غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والانفراح والغوم في قلبه فلا يمكنه انكاره

(الثاني) - العقل المحض فاما اذا قلنا العالم اما قديم مؤخر واما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله ان تقول كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فاحد الاصلين قولنا ان مالا يسبق الحوادث فهو حادث

ويجب على الخضم الاقرار به لان مالا يسبق الحادث اما ان يكون مع الحادث او بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً لما هو بدهي في العقل وان - انكر ان ما هو مع الحادث او بعده ليس بحادث فهو ايضاً منكر للبدئية (الثالث التواتر) مثاله انا نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لان كل من

من جاء بالمهجرة فهو صادق وقد جاء هو بالمهجرة فهو اذا صادق فان قيل انا لا نسلم انه جاء بالمهجرة فنقول - قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذا قد جاء بالمهجرة - فان سلم الخضم احد الاصلين وهو ان القرآن معجزة اما بالطوع او بالدليل واراد انكار الاصل الثاني وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا اسلم ان القرآن ما جاء به محمد صل الله عليه وسلم تسليماً لم يمكنه ذلك لان التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعوته النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين

(الرابع) - ان يكون الاصل مثبتاً بقياس اخر يستند بدرجة واحدة او درجات كثيرة اما الى الحسيات او العقليات او المتواترات فان ما هو فرع الاصلين يمكن ان يجعل اصلاً في قياس اخر مثاله انا بعد ان تفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا ان يجعل حدوث العالم اصلاً في نظم قياس مثلاً ان نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثاً بعد ان اثبتنا بالدليل حدوثه

(الخامس) - السمعيات مثاله انا ندعي مثلاً ان المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذا بمشيئة الله تعالى فاما قولنا هي كائنة فعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع واما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا انكر الخضم ذلك منعه الشرع مما كان مقراً بالشرع او كان قد اثبت عليه بالدليل فانا نشأت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ماشاء الله كان وما لم يشاء لم

يكن فيكون السمع مانعاً من الانكار

(السادس) - ان يكون الاصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلّماته فانه وان لم يعم لنا عليه دليل او لم يكن حسيّاً ولا عقليّاً انتفعنا باخذه اياه اصلاً في قياسنا وامتنع عليه الانكار المأخوذ لمذهبه وامثله هذا بما تكثّر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاطم انها متفاوتة في عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس له وكان الاصل معلوماً فالحس الذي نقده كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الاكّه فانه لا ينفع والاكّه اذا كان هو الناظر لم يمكنه ان يتخذ ذلك اصلاً وكذلك المسحوق في حق الاصم واما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فاما من لم يتواتر اليه من وصل اليه في الحال من مكان بعيد لم ينافه الدعوة فاردنا ان نبين له بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم تسليماً وعلى الله وصحبه تحدى بالقران لم يقدر عليه ما لم يمهله مدة من يتواتر عنده ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسلم بالذي متواتر عند الفقهاء من اصحابه دون العوام من المقلدين وهم من مذاهب له في احاد المسائل لم تتواتر عند اكثر الفقهاء واما الاصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الا مع من قدر معه ذلك القياس واما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب واما السمعيات فلا تنفع الا من يثبت السمع عنه فهذه مدارك علوم هذه الاصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فالتفتل بالانطاب التي هي مقاصد الكتاب

(القطب الاول) - في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي

(الدعوى الاولى) - وجوده تعالى تقدس برهانه انا نقول كل حادث فمعدوبه سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سبباً ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها واعراضها وشرح ذلك بالتفصيل انا لانشكل في اصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود اما متخيّر او غير متخيّر وان كل متخيّر ان لم يكن فيه اثنان فينقسمه جوهراً فرداً وان اثنان الى غيره سميانه جسماً وان غير المتخيّر اما ان يستدعي وجوده جسماً يقوم به ونسميه الاعراض او لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فاما ثبوت الاجسام واعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينازع في الاعراض

وان طال فيها صياحه واخذ يلتمس منك دليلاً عليه فان شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجوداً فكيف تشتغل بالجواب عنه والاصفاء اليه وان كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المتنازع اذ كان جسماً موجوداً من قبل ولم يكن المتنازع موجوداً فقد عرفت ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متخيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وتدعي ان العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه اصلين فلعل الخصم ينكرهما فنقول له في اي الاصلين تنازع . فان قال انما تنازع في قولك ان كل حادث فله سبب فمن اين عرفت هذا فنقول : ان هذا الاصل يجب الاقرار به فانه اولي ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لانه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بان لكل حادث سبباً فاننا نمنى بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً فنقول وجوده قبل ان وجد كان محالاً او ممكناً وباطل ان يكون محالاً لان المحال لا يوجد قط وان كان ممكناً فلسنا نمنى بالممكن الا ما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد ولكن لم يكن موجوداً لانه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكناً بل قد افترق وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح : والحاصل ان المعلوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق امر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطراً الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الاصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه

فان قيل لم تتكرونا على من يتنازع في الاصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث فنقول ان هذا الاصل ليس باولي في العقل بل تثبته ببرهان منظوم من اصلين آخرين هو اننا نقول اذ قلنا ان العالم حادث اردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلزم منه ان كل جسم فهو حادث ففي اي الاصلين النزاع

فان قيل لم قيل ان كل جسم 'ومتخيز فلا يخلو عن الحوادث : قلنا لانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيت وجودهما ثم حدوثهما فلا نسلم الوجود

ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فانه لا يصدر قط من مسترشد اذ لا يستريب عاقل قط شيء ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الاحوال ولا في حدوثها وكذلك اذا نظرنا الى اجسام العالم لم نسترب في تبدل الاحوال عليها وان تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقدنا نقوله فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلاً بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بان اجسام العالم تنقسم الى السدوات وهي متحركة على الدوام واحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال ازلاً وابدأً والى العناصر الاربعة التي يحويها مقر فلك القمر وهي مشتركة في مادة حاملة لصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها ازلاً وابدأً وان الماء يتقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وانها تمتزج امتزاجات حادثة فتتكون منهما المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة ابدأً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة ابداً وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يحلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاحتجاب في هذا الاصل ولكننا لا قامة الومع نقول

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما الحركة فحدوثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالارض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون فيكون السكون ايضاً قبله حادثاً لان القديم لا يتعدم كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان اردنا سابق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس متحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقياً ساكناً فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه وطى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضاً ولا يفيدها وضوحاً

فان قيس فم عرفتم انها حادثة فلما بها كانت كامنة فظهرت قلنا لو كنا نشغل في هذا الكتاب الفضول الخارج عن المقصود لابطنا القول بان يكون والظهور في الاعراض رأياً ولكن لا يبطل مقصودنا فلا نشغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن كون الحركة فيه او ظهورها وهما حادثان فقد ثبت انه لا يحلو عن الحوادث

فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فيعرف بطلان القول بانتقال
الاعراض فلنا قد ذكر في ابطال ذلك ادلة ضعيفة لا تفول الكتاب بنقلها ونقضها
ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ان بين ان تجوز ذلك لا يتسع له عقل من لم
يزهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة
الانتقال فيه ويبانه ان الانتقال عبارة اخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك
يثبت في العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات
الجوهر ثم علم ان العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فنقل ان
اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم امكان الانتقال عنه
كما في الجوهر ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كوناً زائداً
على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر
والحيز ولصار يقوم بالعرض عرض ثم يقتصر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد
على القائم والمقوم به وهكذا يتسلسل ويؤدي الى ان لا يوجد عرض واحد ما لم توجد
اعراض لا نهاية لها فلنبعث عن السبب الذي لاجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل
وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد الاختصاصين زائداً على ذات المختص ودون
الآخر فنه يتبين الغلط في تورم الانتقال والسر فيه ان المحل وان كان لازماً للعرض كما
ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللازمين فرق اذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس
بذاتي للشيء واعني بالذاتي ما يجب بطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود
الشيء وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل والحيز ليس ذاتياً للجوهر فانا تعلم الجسم
والجوهر اولاً ثم ننظر بعد ذلك في الحيز اهو امر ثابت ام هو امر موهوم وننوصل الى تحقيق
ذلك بدليل ونذكر الجسم بالحس في المشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين
مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس
كذلك طول زيد مثلاً لانه عرض في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد بل نعقل زيداً
الطويل وطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد
فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد فاخصاصه بزيد ذاتي له اي هو
لذاته لا اعمى زائد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال
يبطل الاختصاص فيبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته اعني ذات
العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما

يبتل ذاته ويرجع الكلام الى ان الانتقال يبتل الاختصاص بلحظ فان كان الاختصاص زائداً على الذات لم يبتل به الذات وان لم يكن معنى زائداً بطلت يبتلانه الذات فقد انكشف هذا وآل النظر الى ان اختصاص العرض بجهة لم يكن زائداً على ذات العرض كاختصاص الجوهر بجهته وذلك لما ذكرناه من ان الجوهر عقل وحده. وعقل الحيز به لا الجوهر عقل الحيز واما العرض فانه عقل بالجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواء فاذا قدرنا مفارقتها لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته وانما فرضنا الكلام في الطول لنفهم المقصود فانه وان لم يكن عرضاً ولكنه عبارة عن كثرة الاجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب اقربنا الى الفهم فاذا فهم فلننتقل اليان الى الاعراض وهذا التوفيق والتحقيق وان لم يكن لا تقابله الايجاز ولكن افترق اليه لان ما ذكر فيه غير متعق ولا شاف فقد فرغنا من اثبات احد الاصلين وهو ان العالم لا يتخلو عن الحوادث فانه لا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا بمنتهيين مع ان الاطناب ليس في مقابلة خصم معتقد إذ اجمع الفلاسفة على ان اجسام العالم لا يتخلو عن الحوادث وهم المذكورون لحدوث العالم . فان قيل فقد بقي الاصل الثاني وهو تولكم ان مالا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه . قلنا لان العالم لو كان قديماً مع انه لا يتخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا اول لها ولزم ان تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما يفيض الى المحال فهو محال ونحن نبين انه يلزم عليه ثلاثة محالات

الاول ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى مالا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تنهى فيلزم ان يقال قد تنهى مالا يتناهى ومن المحال البين ان يتناهى مالا يتناهى وان ينتهي وينقصي مالا يتناهى الثاني ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي ما تنفع واما وتر واما لا تنفع ولا وتر واما تنفع وتر معاً وهذه الاقسام الاربعة محال فانقضي اليها محال اذ يستحيل عدد لا تنفع ولا وتر او تنفع وتر فان التنفع هو الذي ينقسم الى متساويين كالعشرة مثلاً والوتر هو احد الذي لا ينقسم الى متساويين كالتسعة وكل عدد مركب من احاد اما ان ينقسم بتساويين او لا ينقسم بتساويين واما ان ينصف بالانقسام وعدم الانقسام او ينصف عنهما جميعاً فهو محال واطل ان يكون شفعاً لان الشفع انما لا يكون وتر لانه يعده واحد

فاذا انضاف اليه واحد صار وترا فكيف اعوز الذي لا ينتهي واحد ومحال ان يكون وترا لان التوتير يصير شفعاً بواحد فيبقى وترا لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف اعوز الذي لا ينتهي واحد

الثالث انه يلزم عليه ان يكون عددان كل واحد منهما لا ينتهي ثم ان احدهما اقل من الآخر ومحال ان يكون مالا ينتهي اقل مما لا ينتهي لان الاقل هو الذي يعوزه شيء واضيف اليه اصار متساوياً ومالا ينتهي كيف يعوزه شيء ويانه ان رحل عنده يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات رحل مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة ورحل يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر دورة دورات رحل لا نهاية لها وهي اقل من دورات الشمس اذ يعلم ضرورة ان ثلث عشر الشيء اقل من الشيء والقمر يدور في السنة اثني عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلاً نصف سدس دورات القمر وكل واحد لا نهاية له وبعضه اقل من بعض فذلك من المحال البين فان قيل مقدورات الباري تعالى عنكم لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات اكثر من المقدورات اذ ذات القديم تعاد وصفاته مصبوبة له وكذا الموجود المستمر الوجود وليس شيء من ذلك مقدور قلنا نعم اذا قلنا لا نهاية للمقدورات لم نرد به ما يريد قولنا لا نهاية لمعلوماته بل يريد به ان الله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة يتأتى بها الابدان والاشياء لا يعدم فعله وليس تحت قولنا هذا الثاني لا يتعدم اثبات اشياء فلهذا ان بوصف الاشياء متناهية غير متناهية فلما يقع هذا القاطع بان ينظر في المعاني ان القاطع يبرز توارر ابدان مصبوبات فقامت من حيث المبدأ في الاشياء من مراد ههنا واحد ههنا واحد لا نهاية له تحت تمام المعلومات لانها لا يعدمها بخلاف المبدأ في الله اذ السابق منه في فهم ثبات اشياء متناهية لانها لا يعدمها حالها في الوجود وهي متناهية ولكن بيان ذلك يستدعي تظهيراً

وتدفع الاعتكاف بالكشف عن معنى نفي النهاية عن الوجود والاعتكاف في الله في الثاني هو علمه تسميني عندي دفع الازام فلهذا لا يعدمها في الوجود الثالث من مباحث الادلة المذكورة في التمهيد الرابع من التمهيد

والله اعلم بحقيقة وجوده العاصم في خلقه لا يعدمها في الوجود

وكل حادثة في الوجود لا يعدمها في الوجود

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا الا موجود السبب فاما كونه حادثاً او قديماً وصفاً له فلم يظهر بعد فالتشتل به

(الدعوى الثانية) - ندعى ان السبب الذي اثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثاً لافتقر الى سبب آخر وكذلك السبب الاخر ويتسلسل اما الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا يعني قولنا قديم لان وجوده غير مسبوق لعدم ليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود وبني عدم سابق

فلا تظن ان القدم معنى زائد على ذات القديم فيزملك ان تقول ذلك المعنى ايضاً قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل القول الى غير نهاية

(الدعوى الثانية) - ندعى ان صانع العالم مع كونه موجوداً لا يزل هو لا يزال لان ما ثبت قدمه احتمال عدمه

واما قلنا ذلك لانه لو العدم لافتقر عدمه الى سبب فانه طارح عدم اسرار الوجود في القدم

وقد ذكرنا ان كل طارح فلا بد له من سبب من حيث لا طارح لا من حيث انه موجود

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجع للوجود على العدم وكذلك نفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجع للعدم على الوجود

وذلك المرجع اما فاعل بعده القدرة او ضد و تقطاع تترط من شروط الوحد و محال ان يحال على القدرة اذ لوجود شيء انت يجوز ان يصدر عن القدرة فيكون القدرة لا تتعله فعل شيئاً والعدم ليس شيء فيستحيل ان يكون فعلاً فتمت القدرة واما يقول فاعل العدم هل فعل شيئاً فان قيل نعم كان محالاً لان الشيء ليس شيء و قال لا يجوز ان لعدمه شيء وذات فليس ذلك الذات من القدرة واما يتصف ان يقول العدم 'لوانع بالقدرة فعل ذلك الذات' فانه زائد فاعله في وجود الذات وفي وجود الذات ليس شيئاً فاذاً ما فعل شيئاً

اذ صدق قولنا ما فعل شيئاً صدق قولنا ما فعل شيئاً القدرة في الذات واما

كان ولم يفعل شيئاً

طرح ان يقال ما فعل شيئاً صدق لانه لا بد من وجوده في ذاته

القديم وكان ذلك أولى من أن يقطع به وجود القديم
ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجوداً معه في القدم ولم يعد له وقد أعدمه
الآن وباطل أن يقال لعدم لاعدام شرط وجوده فإن الشرط أن كان حادثاً استحال
أن يكون وجود القديم مشروطاً بحادث وأن كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط
كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه

فإن قيل فيما إذا نفى عندكم الجواهر والاعراض . قلنا أما الاعراض بأنفسها ومعنى
نقولنا بأنفسها أن ذواتها لا يتصور لها بقاء

وبهم المذهب به بأن يفرض في الحركة فإن الاكوان المتعاقبة في أحيان متوابعه
لا توصف بأنها حركات الا تتلحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الاعدام
فإنها إن فرض تقاؤها كانت سكوناً لا حركة ولا تعقل ذات الحركة كما لم يعقل معها
العدم عقيب الوجود . وهذا يفهم في الحركة تغير بمرحان

وأما الألوان وسائر الاعراض فأنما نفهم بها ذكرناه من أنه لو بقي لاستحال عدمه
بالتقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى

فما بينا قدمه أولاً واستمرار وجوده بما لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة
ماؤه عينية كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة أن تبقى عقيب الوجود وما
الجواهر فاعدامها بأن لا تتخلق فيها الحركة والسكون فيقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاءها
(الدعوى الرابعة) — ندعى أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز لأنه قد ثبت قدمه
ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث كما سبق

فإن قيل بم نكروا على من يسميه جوهرًا ولا يستعده متحيزاً . قلنا العقل عندنا لا
يوجب الامتناع من اخلاق الالهة وإنما يمنع عنه أما لحق اللغة وأما لحق الشرع . أما
حق اللغة فذلك إذ 'دعى' أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فإن ادعى واضعه له أنه
اسمه على الحقيقة أي واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وإن زعم أنه استعارة نظرنا
في المعنى الذي به شارك المستعار منه فإن صلح الاستعارة لم يكر عليه بحق اللغة وإن لم
يصلح قيل له أخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صبيح من يعبد في
الاستعارة والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول

وأما حق الشرع وجواز ذلك ونحوه فهو بحث مهمي يجب طلبه على الفقهاء إذ لا

مروق بين الهيئت عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معنى فاسدوين الهيئت عن جواز الالفاظ وفيه رأيان

احدهما ان يقال لا يطلق اسم في حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن يحرم . واما ان يقال لا يحرم الا بالذني وهذا لم يرد فيه يعني ينظرمان كان يوم خطاه يجب الاحتراز منه لان ايها الخطاء في صفات الله تعالى حرام . وان لم يوم خطاه يحكم فحرمه فكلا الطريقين محتمل تم الايها يختلف بالغات وعادات الاستعمال قرب لفظ يوم عند قوم ولا يوم عند غيرهم

(الدعوى الخامسة) ندعي ان صانع العالم ليس يحسم لان كل جسم هو متايب من جوهرين متغيرين وادا استحال ان يكون جوهرًا استحال ان يكون جسمًا ونحن لا نفي بالجسم الا هذا

فان سماه جسمًا ولم يرد هذا المعنى كانت المضابقة معه بحق اللغة او بحق الشرع لا بحق العقل فان العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات ولانه لو كان جسمًا لكان مقدارًا بمقدار مخصوص ويجوز ان يكون اصغر منه او اكبر ولا يترجع احد الخائزين عن الآخر الا بمخصص ومرجع كما سبق يفترض الى محصن يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعًا لا صانعًا ومخلوقًا لا خالقًا (الدعوى السادسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بعرض لانا نفي بالعرض ما

يستدعي وجوده ذاتا تقوم به وذلك الذات جسم او جوهر ومعها كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه ايضا حادثًا لاحالة اد يطل انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضًا وان مهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متغيرًا فمن لا ينكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى به يرجع انتزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصومة بالصفات أولى من اطلاقه على الصفات

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عينا به ان الصنع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصنات لا الى الصفات كما انا اد قلنا انما ليس بعرض ولا صفة عينا به ان صفة تجارة غير مضافة الى الصنات بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعًا فكذلك القول في صانع العالم وان ارد المتنازع بالعرض أمرًا غير الحال في الجسم وغير الدعة القائمة الذات كان الحق في معناه لغة او شرع لا للعقل

الدعوى السابعة - ادعى ١ ليس في جهة مخصوصة من الجهات السب ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى انظر لاختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير خواهر والاعراض اذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به ولكن الخير انما يصير جهة اذا اضيف الى شيء آخر متغير

فالجهات ست فوق واسفل وقدم وحام وبمين وشمال . فهي كون الشيء فوقنا هو انه في حيز يلي جانب الرأس . ومعنى كونه تحتنا ٢ في حيز يلي جانب الرجل . وكذا سائر الجهات فكل ما قيل فيه انه في جهة فقد قيل انه في حيز مع زيادة اضافة

وقولنا الشيء في حيز يعقل وجهين احدهما انه يختص به بحيث يجمع مثله من ٣ يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر والاخر ان يكون جالاً في الجوهر فانه قد يقال انه محبة ولكن بطريق التبعية للجوهر وليس كون العرض في جهة ككون الجوهر بل الجهة للجوهر اولى والعرض بطريق التبعية للجوهر فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة فان اراد الخصم حدها دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرًا او عرضًا

ون اراد امر غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في اطلاق انظر له ينكح من معنى غير مفهوم للغة والتشريح لا العقل وان . قال الخصم انما اريد بكونه بجهة معنى سون هذا فلم ننكره . وصول له ما انطقت فاما نكره من حيث ٤ يوم المفهوم الطاهر منه وهو ما يعقل للجوهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى واه مردك منه فليست انكره فان ما لا نعمه كيف انكره وعساك تريد به عنه وقدره . واد لا انكره كونه بجهة على معنى انه عام وقد در فانك اذا فتح هذا الباب وهو ان تريد باللفظ غير ما وصح الانظر له ويدل عليه في التفاهم لما يمكن لما تريد به حصر فلا نكره . ان تعرب عن مردك بما اعممه من امر يدل على الحدوث فان كان يدل على الحدوث فهو في محال . ويدل ايضاً على باطن القول بالجهة لان ذلك يخرق خواص الوجود ويحوجه الى محض يتخسه واحد وجوه الخواص وذلك من وجهين احدهما ان الجهة التي تختص لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بلاضافة الى المقابل للجهة اختصاصه ببعض الجهات معينة ليس وجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى تخصيص بجهة ككونه لاختصاص بجهة ومعنى رائد على ذاته وما يتصرف خواص اليه استعمل قدمه بل لقد عديرة عرويه ج . حدود من جميع الجهات فان غير حصص بجهة سوى لاه . اف حياض

قلنا في انما صارت جهة بجهة بوق محقة . انه لم ي هذا لمبر الذي خلقه فيه مقيد . طلق

الاشياء وجهه الذي هو اعز الاعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في تماسها لارض فيكون البدن متواضعا في جسمه وتخصه وصورته بطويجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضع الخسيس ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضمة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالنفات الى ما خلق منه

فكذلك التعظيم لله تعالى وضعية على القلب فيها نخاته وذلك ايضا ينبغي ان تشترك فيه الجوارح وبالقدر الذي يمكنه ان تحمل الجوارح . وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد . وتعظيم الجوارح بالاشارة الى جهة العلو الذي هو اعلى الجهات وارفعها في الاعتقادات فان غاية تعظيم الحارحة استعمالها في الجهات حتى ان من المعتاد المفهوم المحاورات ان يفصح الانسان عن عوربته غيره وعظيم ولايته فيقول امره في السماء السابعة وهو انما ينه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يستعير راسه الى السماء في تعظيم من يريد تعظيم امره اي امره في السماء اي في العلو وتكون الداء عبارة عن العلو فانظر كيف تلتف الشراع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياهم الى تعظيم الله (وكيف) جبل من قلت بصيرته ولم يثفت الا الى ضواهر الجوارح والاجسام وغفل عن اسرار القلوب واستغناها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن ان الاصل ما يتار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنة الاولى لتعظيم القلب وان تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وان الجوارح في ذلك خدم واتباع يهدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة الى الجهات (هذا هو المسم) في رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء امر آخر وهو ان 'لدعاء' لا ينفك عن سؤال نعمة من مع الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان ارزاقه الملائكة ومعهم ملكوت السموات وهم الموكبون بالارزاق وقد قال الله تعالى (وفي السماء رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الاقبال بالوحه على الخزيه التي هي مقر الرزق المطلوب فطلاب الارزاق من الملاك اذا احسوا بتعرق الارزاق على اب الخزانة . والـ مجموعهم وقولهم الى جهة اخزانة ومن يعتقدون ان الملك في المراتب هذا هم تحرك ودهـ ارباب الدين الى جهة السماء طبعاً وشرعاً

اما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم في السماء فيكون ذلك ادراك اب اشاراتهم تعالى رب الارباب عي اعتقدوا انهم علو كبيراً
واما حكمه صارت الله عليه بالايثار الجاهل لما اشارت اليه السماء هـ انكشف به

ايضاً اذ ظهر ان لا سبيل للاخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكى . وقد كان يظن بها انها من عبادة الاوثان ومن يعتقد انه في بيت الاصنام فاستنطقت عن معتقدها فترفت بالاشارة الى السماء ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقدوه اولئك

فان قيل فتفي الجهة يؤدي الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست و يكون لا داخل العالم ولا خارجها ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه وذلك محال قلنا سلم ان كل موجود يقبل الاتصال بوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً محال وان كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة لوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فاما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فتخلو عن طرفي التقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالمًا ولا جاهلاً فان احدا المتضادين لا يتخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلاً للتضادين فيستحيل خلوه عنها واما الجواد الذي لا يقبل واحداً منها لانه فقد شرطها وهو الحياة فتخلو عنها ليس بمحال . فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التميز والقيام بالتميز فاذا فقد هذا لم يستحيل الخلق عن متضادته فرجع النظر اذاً الى ان موجوداً ليس بتميز ولا هو في تميز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال ام لا

فان زعم الحسم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بانه معها بان ان كل تميز حادث وان كل حادث ينقر الى فاعل ليس بمحادث فقد لزمت بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بتميز اما الاصلان فقد اثبتناهما واما الدهوى اللازمة منها فلا سبيل الى جمعها مع الاقرار بالاصلين

فان قال الحسم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الى اتبانه غير مفهوم فيقال له ما الذي اردت بقولك غير مفهوم فان اردت به انه غير متفهم ولا متصور ولا داخل في انوم فقد صدقت فانه لا يدخل في الزم والتصور والخيال الا جسم له لون وقدر فالتفكك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد اسس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الا على وفق مرآه ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافقه

وان اراد الحسم انه ليس بمقول اي ليس بمعلوم بدليل العقل هو محال اذ قد دلت الدليل على ثبوته ولا معنى للمقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب

الدليل الذي لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له فلتعكم بان الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والرواية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم ان يحقق ذاتا للصوت لتقدر له لونا ومقدارا وتصوره كذلك

وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والفسق والغضب والفرح والحزن والمحبة من يدرك بالضرورة هذه الاحوال من نفسه ويسوم خياله ان يحقق ذات هذه الاحوال فيحده يقصر عنه الا بتقدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود وجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسئلة . وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن اراها مشتملة على الاطناب في الواضحات والشروع في الزيادات الخارجة عن المعاني مع التساهل في مضايق الاشكالات فرأيت نقل الاطناب من مكان الوضوح الى مواقع الضموض ام واول

(الدهوى الثامنة) ندمي ان الله تعالى منزه عن ان يوصف بالاستقرار على العرش فان كل ممكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه اما ان يكون اكبر منه او اصغر او مساويا وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وانه لو جاز ان يماسه جسم من هذه الجهة لجاز ان يماسه من سائر الجهات فيصير محاطا به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا الجسم ولا يجل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى اقران هذه الدهوى باقامة البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وما معنى قوله عليه السلام ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا . قلنا الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منها في هذين الظاهرين يرتد الى ما عدا وهو اما بقول الناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذي نراه اللائق بعوام الخلق ان لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم انه موجود ليس كمثل شيء وهو السميع البصير . واذا سألوا عن معاني هذه الايات زجروا عنها وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فكل علم رجال

ويجيب بما اجاب به مالك ابن انس رضي الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعه والايمان به واجب وهذا لان عقول العوام لا تدفع العقول المعقولات ولا احاطتهم باللفاظ ولا تنفع

لفهم توسيحات العرب في الاستعارات

وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه ولست أقول أن ذلك مرضى حين إذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبه بعينه فإمامنا في القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلاً ولكن لسنا نرضى قول من يقول أن ذلك من التشابهات بحروف أوائل السور فإن حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف وعن كلمات لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناه مجهولاً إلا أن يعرف ما أردته فإذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المفترضة من جهته وأما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا فلفظ مفهوم ذكر التفهم وعلم أنه يسبق إلى الإفهام منه المعنى الذي وضع له أو المعنى الذي يستعار فكيف يقال أنه متشابه بل هو محيل معنى خطأ عند الجاهل وفهم معنى صحيحاً عند العالم وهو كقوله تعالى ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ فإنه يحيل عند الجاهل اجتماعاً مناقضاً لكونه على العرش وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالاحاطة والعلم وكقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن فإنه عند الجاهل يحيل عضوين مركبين من العلم والعظم والعصب مشتملين على الانامل والاعظاف ثابتهين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الأصبع له وكان سر الأصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقلب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما نراد المعية له وهو العلم والاحاطة ولكن من شائع مجازات العرب العبارة بالسبب من المسبب واستعارة السبب للمستعار منه وكقوله تعالى (١) (من قرَّب اليَّ شبراً قربت إليه ذراعاً ومن أتاني بمشيئته بهولة) فإن المرولة عند الجاهل تدل على نقل الأقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة

وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب التكرامة والانعام وإن معناه أن رحمتي ونعمتي أشد انصباباً إلى عبادي من طاعتهم أي وهو كما قال (٢) (لقد ظال شوق الأبرار إلى لقاءي وأنا إلى لقاءهم لأشد شوقاً) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوح ألم وحاجة إلى استراحة وهو عين التقصص ولكن الشوق سبب لقبول المتشاق إليه والاقبال عليه وإفاضة النعمة تلبية فعبه عن المسبب وكما عبه بالفضب وأرضى عن إرادة الثواب والعقاب الذينها ثمرتا القصب والرمي ومسببها في

العادة وكذا الماقال في الحجر الاسود انه بين الله في الارض بظن الجاهل انه اراد به الميعين المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة اصابع ثم انه ان فتح بصيرته علم انه كان على العرش ولا يكون بينه في الكعبة ثم لا يكون حجراً اسود فيدرك بادني مسكة انه استعير للمصاحفة فانه يؤمر باستلام الحجر وثقله كما يؤمر بتقيل بين الملك واستعير اللفظ لذلك والكمال العقل البصير لا تعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها على البديهة فلنرجع الى معنى الاستواء والنزول اما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة ولا يمكن ان يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوماً او مراداً او مقدوراً عليه او محلاً مثل محل العرش او مكاناً مثل مستقر الجسم ولكن بمعنى هذه النسبة تسهيل عقلاً وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فان كان في جملة هذه النسبة مع انه لا نسبة سواها نسبة لا يخيّلها العقل ولا يبنوا عنها اللفظ فليعلم انها المراد اما كونه مكاناً او محلاً كما كان للجوهر والعرش اذا اللفظ يصلح له ولكن العقل يخيّله كما سبق واما كونه معلوماً ومراداً فالعقل لا يخيّله ولكن اللفظ لا يصلح له واما كونه مقدوراً عليه وواقعاً في قبضة القدرة ومسوراً له مع انه اعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لان يتحدج به وبنه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يخيّله العقل ويصلح له اللفظ فاخلى بان يكون هو المراد قطعاً اما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب وانما ينبوع فهم مثل هذا افهام المتطفلين على لغة العرب الناطقين اليها من بعد المتكلمين اليها اللغات العرب الى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا اوائها فمن المستحسن في اللغة ان يقال استوى الامير على مملكته حتى قال الشاعر

* قد استوى بشير على العراق * من غير سيف ودم مهراق *

ولذلك قال بعض السلف رضي الله عنهم يفهم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (ما فهم من قوله تعالى) ثم استوى الى السماء وهي دخان * واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء الدنيا فالتأويل فيه مجال من وجهين احدهما في اضافة النزول اليه وانه مجاز وبالْحَقِيقَةِ هو مضاف الى ملك من الملائكة كما قال تعالى (واسأل القرية) والمسئول بالحقيقة اهل القرية وهذا ايضاً من المتداول في الالسنه اعني اضافة احوال التابع الى المتبوع فيقال ترك الملك على باب البلد ويراد عسكره فان الخبر ينزل الملك على باب البلد يقال له هلاً خرجت لزيارته فيقول لا لانه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم نزل الملك والآن

نقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول السكر وهذا جلي واضح
والثاني ان لفظ النزول قد يستعمل للتلفظ والتواضع في حق الخلق كما يستعمل
الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء أي تكبر ويقال ارتفع الى اعلى
عليين أي تعظم وان علا أمره يقال أمره في السماء السابعة وفي معارضة اذا سقطت
رتبته يقال قد هوى به الى اسفل السافلين واذا تواضع وتلطف له تطامن الى الارض
ونزل الى ادنى الدرجات فاذا فهم هذا وعلم ان النزول عن الرتبة يتركها او سقوطها وفي
النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذي يقتضيه علو الرتبة وكال الاستغناء
فالنظر الى هذه المعاني الثلاثة التي يتروءد اللفظ يتبها ما الذي يجوز العقل
اما النزول بطريق الانتقال فقد احاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في
مميز واما سقوط الرتبة فهو محال لانه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه
واما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن
فيتمين التنازل عليه وقيل انه لما نزل قوله تعالى ﴿رفيع الدرجات ذو العرش﴾ استشعر
الصحابه رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السواك والهدوء
مع ذلك الجلال فاخبروا ان الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف
بعباد رحيهم مستجيب لم مع الاستغناء عنهم اذ ادعوه وكانت استجابة الدعوة نزولاً
بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فبعد عن ذلك
بالنزول تشجيعاً لقلوب العباد على المباشرة بالادعية بل على الركوع والسجود فان من
يستشعر بقدر ظافة مبادي جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد
كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه اخشى من تحريك العبد اصبعاً من اصابعه على
قصد التقرب الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكاً من الملوك لاستحق به التواضع
بل من عادة الملوك زجر الارزاق عن الخدمة والسجود بين ايديهم والتقبيل لعتبة دورم
استحقاقاً لهم عن الاستخدام وتماظلاً عن استخدام غير الامراء والاكاير كما جرت به
عادة بعض الخلفاء فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لانتفضي
ذلك الجلال ان يهت القلوب عن الفكر ويمرغس اللسان عن الذكر ويغمد الجوارح
عن الحركة فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع ان عبارة
النزول مطابقة للجلال ومطلقة لا على ما فهمه الجاهل فان قيل فلما خصص
السر الدنيا فلما هو عبارة عن تدرجة الاخيرة التي لا درجة بعدها كما يقال سقط

الى الثرى وارنفع الى الثريا على تقدير ان الثريا اعلى انكواكب والثرى اسفل المواضع
فان قيل فلم خصص باليالي فقال ينزل كل ليلة جعلنا لان الغلوات مظنة الدخوات
واليالي اعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينتهي عن القلوب ذكرهم ويصفوا لذكر الله
تعالى قلب الداعي فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب
صد تزامم الاشتغال

(الدعوة التاسعة) يدعى ان الله سبحانه وتعالى مرئي خلافاً للعتزلة وانما اوودنا هذه
المسئلة في القطب الموسوم بالظرفي ذات الله سبحانه وتعالى لاهرين احدهما ان تنفي
الرؤية عما ينتم على تقي الجهة فاردنا ان نبين كيف يجمع بين تقي الجهة واثبات الرؤية
والثاني انه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الا لذاته
فانه ليس لثقله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب ان يكون مرئياً
كما انه واجب ان يكون معلوماً ولست اعني به انه واجب ان يكون معلوماً مرئياً بالفعل
بل بالقوة اي هو من حيث ذاته مستعد لان تتعلق الرؤية به وانه لا مانع ولا حيل
في ذاته له فان امتنع وجود الرؤية فلا امر آخر خارج عن ذاته كما هو الماه الذي في
النهر سرى وانظر الذي في الدن مسكر وليس كذلك لانه مسكر ويروي عند الشرب
ولكن معناه ان ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم المراد منه فانظر في طرفين

احدهما في الجوار المقلي والثاني في الوقوع الذي لا حيل الي دركه الا بالشرع
ومما دل الشرع على وقوعه فقد دل ايضاً لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسكين
واقعين عقليين على جوازه

الاول هو انا نقول ان الباري سبحانه موجود وذات وله تبوت وحقيقة وانما يخالف
حادث الموجودات في استحالة كونه حادثاً او موضوعاً بما يدل على الحدوث او موضوعاً
بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرها فكل ما يصح لوجود فهو يصح في
حقه تعالى ان لم يدل على الحدوث ولم يتناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم
به فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الى متناقضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث
سوى يئنه وبين الاجسام والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع
علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود
فان قيل فكونه مرئياً يوجب كونه بجهة فوجه كونه عرضاً او جوهر او هو محال
ونظم القياس انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الراي وهذا اللازم محال فالتلفي الى الرؤية محال

قلنا احد الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن
الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع

فنقول لم قلتم انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرأي اعلمت ذلك بضرورة ام بنظر
ولا سبيل الى دعوى الضرورة واما النظر فلا بد في بيانه ومنتهاهم انهم لم يروا الى الان
شيئاً الا وكان بجهة من الرأي مخصوصة فيقال وما لم ير فلا يحكم باستحالته ولو جاز
هذا لجاز للجسم ان يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فاننا لم نر الى الان فاعلاً الا
جسماً او يقول ان كان فاعلاً وموجوداً فهو اما داخل العالم واما خارجه واما متصل
واما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست فانه لم يعلم موجود الا وهو كذلك فلا فضل
بينكم وبين هؤلاء وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغي ان لا يعلم غيره
الا على وقته وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول لو كان موجوداً لكان يمتنع
بمحيز ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومشاء هذا احالة موجودات اختلاف
الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في امور عامة وذلك يحكم لا اصل له على
ان هؤلاء لا يتفل عن معارضتهم بان الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من
نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يستوف به اكثر
المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به ومن انكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان
نفسه في المرآة ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا انه لا يرى نفسه وانما يرى
صورة محاكية لصورته منطبعة في المرآة انطباع النفس في الحائط

فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر
ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة اذرع فكذلك
فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعا في المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك
شعيرة فان كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال اذ ليس وراء المرآة الا جدار
او هواء او شخص اخر هو محجوب عنه وهو لا يراه وكذا عن عين المرآة ويسارها وفوقها
وتحتها وجيات المرآة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين فلتطلب هذه
الصورة من جوانب المرآة فميت وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في
الاجسام المحيطة بالمرآة الا في جسم الناظر فهو المرئي اذا بالضرورة وقد تطاب المقابلة
والجهة ولا ينبغي ان تستفقر هذا الازام فانه لا مخرج للمعتزلة عنه ونحن نعلم بالضرورة
ان الانسان لو لم يره نفسه قط ولا عرف المرآة وقيل له ان يمكن ان تهرق نفسك في

مرآة الحكم بانه محال وقال لا يخلو اما ان ارى نفسي وانا في المرآة فهو محال او ارى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال او في جرم وراء المرآة وهو محال او المرآة في نفسها صورة وللاجسام المحيطة بها جسم صور ولا يتجسم صورتان في جسم واحد اذ محال ان يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رايت نفسي حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف ارى نفسي ولا بد بين المقابلة بين الراي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه باطل و بطلانه عندنا لقوله اني لست في مقابلة نفسي فلا اراما والا فاسائر الاسم كلامه صحيحة فهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يالفوه ولم تأنس به حواسهم

المسلك الثاني وهو الكشف البالغ ان نقول انما انكر الخصم الروية لانه لم يفهم ما تريده بالروية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن انا تريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الراي عند النظر الى الاجسام والالوان وهيئات فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ولكن ينبغي ان نفصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم نغذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فان نفى من معانيه معنى لم يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى وامكن ان يسمى ذلك المعنى روية حقيقة اثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بانه مرئي حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الروية عليه الا بالجاز اطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتفصيله ان الروية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرتبات فلتنظر الى حقيقة معناه ومحلّه والى متعلقه ولنتأمل ان الركن من جهتها في اطلاق هذا الاسم ما هو

فنقول اما محل فليس بركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي تدركها بالعين من المرئي لو ادركناها بالقلب او بالجبهة مثلاً لكننا نقول قد راينا الشيء وابصرناه وصدق كلامنا فان العين محل والة لا تراد لعينها بل تحمل بيه هذه الحالة في حيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم

ولنا ان نقول علمنا بقلبنا او بدماعنا ان ادركنا الشيء بالقلب او بالدماغ ان ادركنا الشيء بالدماغ وكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالجبهة او بالعين واما المتعلق بعينه فليس ركناً في اطلاق هذا الاسم وثبت هذه الحقيقة فان الروية لو كانت روية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض روية ولو كان لتعلقها

باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة ان يكون لها متعلق موجود اي موجود كان واي ذات كان فاذا الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير الثقات الى محله ومتعلقه فلنبتج عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخييل فاننا نرى الصديق مثلاً ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخييل والتصور ولكننا لو فتحنا البصر ادركنا نفرقة ولا ترجع تلك نفرقة الى ادراك صورة اخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للتخييلة من غير فرق وليس بينهما اقتراق الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخييل وكالكشف لما تمحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً اوضح واتم واكمل من الصورة الجارية في الخيال والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال فاذا التخييل نوع ادراك على تبة ووراء رتبة اخرى هي اتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكامل له فنسمي هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وابصاراً وكذا من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل مالا صورة له اي لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه امور نعلمها ولا نتخيّلها والعلم بها نوع ادراك فاننظر هل يحيل العقل ان يكون هذا الادراك مزيد استكمال سبته اليه نسبة لا بصار الى التخييل فان كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤية كما سمينا بالاضافة الى التخييل رؤية ومعهم ان تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعاملة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرها وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع انه يتقاضى مذهب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذوات هذه المعاني المعلومة كلها فحين نقول ان ذلك غير محال فانه لا يحيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع له الا ان هذا اكمال في الكشف غير مبدول في هذا العالم والنفس في شغل المدن وكدوة صفاته فهو محجوب عنه وكما لا يبعد ان يكون الخفن او السراو سواد

ما في العين سبباً يحكم اطراد العادة لامتناع الابصار للمختلجات فلا يبعد ان تكون كدورة النفس وتراكم حجب الاشغال يحكم اطراد العادة مانعاً من ابصار المعلومات فاذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وزكت القلوب بالشراب الطهور وصفيت بانواع التصفية والتنقية لم يتمتع ان تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه او في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ومشاهدته او رؤيته او ابصاره او ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني واذا كان ذلك ممكناً بان خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية يحكم وضع اللغة عليه اصدق وخلقه في العين غير مستحيل كما ان خلقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من الرؤية علم ان العقل لا يحيله بل يوجبه وان الشرح قد شهد له فلا يبق للنازعة وجه الا على سبيل العناد او المشاحة في اطلاق عبارة الرؤية او التصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها ولنقتصر في هذا الموجز على هذا القدر

الطرف الثاني في وقوعه شرعاً وتدل الشريعة على وقوعه ومداركه كثيرة ولكن ثمة يمكن دعوى الاجماع على الاولين في اجتاههم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى بابه الكريم وتعلم قطعاً من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك وانهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجملته من الفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج المدارك عن الحصر ومن اقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم (ارني انظر اليك) فانه يستحيل ان يخفى عن نبي من انبياء الله تعالى انتهى منصبه الى ان يكلمه الله سبحانه شفاهاً ان يحيل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة وهذا معلوم على الضرورة فان الجهل بكونه ممنوع الرؤية عند الخصم يوجب التفكير او التضييل وهو جهل بصفة ذاته لان استحالتها عندهم لذاته ولانه ليس بجهل فكيف لم يعرف موسى عليه افضل الصلاة انه ليس بجهل او كيف عرف انه ليس بجهل ولم يعرف ان رؤية ما ليس بجهل محال فليت شعري ما ذا يضر الخصم ويقدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسلم يقدره معتقداً انه جسم في جهة ذلول واتهام الانبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم فان القائل بان الله سبحانه جسم وعادة الوثن والشمس واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم ان

ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه افضل السلام لان الخضم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات فانت الان ايها المسترشد بخير من ان تجيل الى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً او الى تجهيل المعتزلي فاختر لنفسك ما هو اليه بك والسلام

فان قيل ان دلّ هذا لكم فقد دلّ عليكم لسؤاله الروية في الدنيا ودل عليكم قوله تعالى (لن تراني) ودل قوله سبحانه (لا تدركه الابصار)

قلنا اما سؤاله الروية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والانبيااء كلهم عليهم افضل السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عرفوا وهو القليل فمن اين يبعد ان يدعوا النبي عليه افضل السلام كشف غمة وازالة بلية وهو يرتجي الاجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن

واما قوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لما التمس وانما التمس في الآخرة فلو قال ارفي انظر اليك في الآخرة فقال لن تراني لكان ذلك دليلاً على نفي الروية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم وما كان ايضاً دليلاً على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال

واما قوله (لا تدركه الابصار) اي لا تحيط به ولا تكتشفه من جوانبه كما تحيط الروية بالاجسام وذلك حق وهو عام فاريد به في الدنيا وذلك ايضاً حق وهو ما اراده بقوله سبحانه (لن تراني) في الدنيا ولتقتصر على هذا القدر في مسألة الروية ولننظر المتصف كيف اقتربت الفرق وتحرّبت الى مفراط ومفرط

اما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فابتغوا جهة حتى لزمهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث

واما المعتزلة فانهم نقوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الروية دونها وحافظوا به فواطمع الشرح وظنوا ان في اثباتها اثبات الجهة فهو لاء تغلغلوا في التنزيه محترز من التشبيه فالرطوا والحشوية اثبتوا الجهة احترازاً من التسليل فشبها فوفق الله سبحانه اهل السنة للقيام بالحق فتنفطوا للسالك القصد وعرفوا ان الجهة منفية لانها للجسمية تابعة ونقمة وان الروية ثابتة لانها رديف العلم وفريقة وهي تكللة له فانتفاء الجسمية اوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها وثبوت العلم اوجب ثبوت الروية التي هي من روادفه وتكملاته ومشاركة له في خاصيته وهي انها لا توجب تغييراً في ذات المرئي بل تتعلق به على ما

هو عليه كالعلم ولا يخفى عن عاقل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد
(الدهوى العاشرة) ندهي انه سبحانه واحد فان كونه واحداً يرجع الى ثبوت
ذاته ونفي غيره فليس هو نظير في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب
فنقول الواحد قد يطلب ويؤد به انه لا يقبل القسمة اي لا كية له ولا جزء
ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل
الانقسام اذ الانقسام لما له كية والتقسيم تصرف في كية بالتفريق والتصغير وما لا كية
له لا يتصور انقسامه* وقد يطلق ويراد انه لا نظير له في رتبته كما نقول الشمس واحدة
والباري تعالى ايضاً بهذا المعنى واحد فانه لا ند له فاما انه لا ضد له فظاهراً اذ
المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجامع وما لا محل له
ولا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

واما قولنا لا يد له يعني به ان ما سواه هو خالقه لا غير وبرهانه انه لو قدر له شرك
لكان مثله في كل الوجوه او ارفع منه او كان دونه وكل ذلك محال فالمقصي اليه محال
ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم
تكن الاثنينية معقولة فانا لا نعقل سوادين الى في محلين او في محل واحد وفيين
فيكون احدهما مفارقة الاخر ومبايناً له ومغايراً اما في المحل واما في الوقت والشيثان
تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة والكون فانهما وان اجتمعا في محل واحد
في وقت واحد فهما اثنان اذ احدهما مغاير للاخر بحقيقته فان استوى اثنان في الحقيقة
والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما اما في المحل او في الزمان ان فرض سوادان
مثلاً في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالاً اذ لم تعرف الاثنينية ولو جاز ان يقال
هما اثنان ولا مغايرة لجاز ان يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة وكلها
متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض والوازم من غير فرقان وذلك محال
بالضرورة فان كان نده الله سبحانه متساوياً له في الحقيقة والمفاتي استحال وجوده اذ
ليس مغايره بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذا لا فرقان واذا ارتفع كل
فوق ارفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه فان
الاربع هو الاله والاله عبارة عن اجل الموجودات وارتفاعها والاخر لقدر ناقص ليس
بالاله ونحن انما نتمتع العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه ارفع
الموجودات واحداً وان كان ادنى منه كان محالاً لانه ناقص ونحن نميز بالاله عن اجل

الموجودات فلا يكون الاجل الا واحداً وهو الاله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الحلال اذ يرتفع عند ذلك الاتراق ويطل العدد كما سبق

فان قيل بـ تذكرون على من لا ينازعكم في ايجاد من يطلق عليه اسم الاله معها كان الاله عبارة عن اجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجملة ليس مخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين احدهما مثلاً خالق السماء والاخر خالق الارض او احدهما خالق الجمادات والاخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا

فان لم يكن على استحالة هذا دليل فن اين بنفعكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالاله عن الخالق او يقول احدهما خالق الخسائر والاخر خالق الشر او احدهما خالق الجواهر والاخر خالق الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك

فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تمدو قسمين اما ان تقتضي تقسيم الجواهر والاعراض جميعاً حتى خلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض او يقال كل الاجسام من واحد وكل الاعراض من واحد وباطل ان يقال ان بعض الاجسام يخلقها واحد كالسماء مثلاً دون الارض

فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الارض ام لا فان كان قادراً كقدرته لم يتميز احدهما في القدرة عن الاخر فلا يتميز في المقدور عن الاخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبتته الى احدهما باولى من الآخر وترجع الاستحالة الى ما ذكرناه من تقدير تزامم متباينين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادراً عليه فهو محال لان الجواهر متباينة واكوئها التي هي اختصاصات بالاحياز متباينة والقادر على الشيء قادر على مثله اذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز ان يتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما تنطلق بمدة من الاجسام والجواهر في تنقيد بمقدور واحد واذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد باول من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته

والقسم الثاني ان يقال احدهما يقدر على الجوهر والاخر على الاعراض وهم مختلفان فلا تجب من القدرة على احدهما القدرة على الاخر وهذا محال لان العرض لا يستغني عن الجوهر والجوهر لا يستغني عن العرض فيكون فعل كل واحد منهما موقوفاً على

الآخر فكيف يخلفه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته لخلق
العرض فيبقى عاجزاً متخيراً والعاجز لا يكون قادراً وكذلك خالق الجوهر ان اراد خلق
الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيتعطل على الآخر خلق الجوهر فيؤدي ذلك الى التنازع
فان قيل معها اراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس
فلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها * فان اوجبتوها فهو تخكم
بل هو ايضا مبطل للقدره فان خلق الجوهر من واحد كانه يضطر الاخر الى خلق
العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا وعلى
الجملة فترك المساعدة ان كان ممكناً فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان
كانت واجبة صار الذي لا بد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له

فان قيل فيكون احدهما خالق الشر والاخر خالق الخير

فلنا هذا هوس لان الشر ليس شراً لذاته بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل
له والقدرة على الشيء، قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن
الكافر خير ودفع شر الشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق في
حقه شراً فالقادر على احراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لا بد ان يقدر على
احراقه عند النطق بها لان نطقه بها صوت ينقض لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار
ولا ذات الاحراق ولا يغلب جنساً فتكون الاحتراقات متباعدة فيجب تعلق القدرة
بأنكل ويقتضي ذلك تماثلاً وتزامناً وعلى الجملة كيفما فرض الامر تولد منه اضطراب
وفساد وهو الذي اراد الله سبحانه بقوله (لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا) ولا مزيد
على بيان القران ولتختم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيان
استحالة كونه سبحانه محلاً للحوادث وسنشير اليه في اثناء الكلام في الصفات ردّاً
على من قال بحدوث العلم والارادة وغيرها

القطب الثاني في الصفات وفيه سبعة دعاوي اذ ندعى انه سبحانه قادر عالم حي
مر يد جميع بصير متكلم فهذه سبعة صفات ويتشعب عنها نظر في امرين احدهما ما به يخص
احاد الصفات والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات فلنتفح البداية بالقسم الاول وهو
اثبات اصل الصفات وشرح خصوص احكامها

الصفة الاولى القدرة ندعى ان محدث العالم قادر لان العالم فعل محكم مرتب مقن
منظوم مشتمل على انواع من المجائب والابات وذلك بدل على القدرة وترتب القياس

فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو إذاً صادر من فاعل قادر في أي الاصلين النزاع

فان قيل فلم قلتم ان العالم فعل محكم * قلنا عيننا بكونه محكماً ترتبه ونظامه ونسابه فمن نظر في اعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان ما يطول حصره فهذا اصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جمده * فان قيل فيه عرثتم الاصل الاخر وهو ان كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر * قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جمده ولكننا مع هذا نجرد دليلاً يقطع دابر الجعور والعدا * فنقول نفي بكونه قادراً ان الفعل الصادر منه لا يتخلو اما ان يصدر عنه لذاته او لرائد عليه و باطل ان يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات فدل انه صدر لرائد على ذاته والصفة الزائدة التي ينبت بها للفعل الموجود سميتها قدرة اذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي ينبت بها الفعل للفاعل وبها يقع الفعل * فان قيل يتقلب عليكم هذا في القدرة فانها قديمة والفعل ليس بقديم

فلناسياتي جوابه في احكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ولسنا نعي بالقدرة الا هذه الصفة وقد اثبتناها فلنذكر احكامها ومن حكمها انها متعلقة بجميع المقدورات واعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها ولا يخفى ان الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية اذاً للمقدورات ونعي بقولنا لا نهاية للممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي الى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمر ابداً والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان هذه الدعوى وهي عموم نعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فنثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق في ابطال دورات لا نهاية لها واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والاعراض مع اختلافها لامر تشترك فيه ولا يشترك في امر سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة

وبالجملة اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحال ان لا يصدر منه امثالها فان القدرة على الشيء قدرة على مثله اذا لم يجتمع التعدد في المقدور لنسبته الى الحركات كلها الا لان كلها على وتيرة واحدة تتصلح بثلث حركات بعد حركتها على الدوام كذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذي هتفنا به قولا ان قدرته تعالى متعلقة بكل

ممكن فان الامكان لا يتحصر في عدد ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد ولا يمكن ان يشار الى حركة فيقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تملتق بثلاثها اذ بالضرورة تعلم ان ما وجب للشيء وجب لثله و يقتضب عن هذا ثلاثة فروع الاول ان قال قائل هل نقولون ان خلاف المعلوم مقدور

قلنا هذا مما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه اذا حقق وازيل تعقيد الالفاظ وبيانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فانظر ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتها والا فان تساهلت في النظر بما صدق على خلاف المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاذا صدق انه محال وانه ليس بمحال والقيضان لا يصدقان معاً

واعلم ان تحت اللفظ اجمالاً وانما ينكشف لك ذلك بما نقوله وهو ان العالم مثلاً يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن اما كونه واجباً فمن حيث انه اذا فرضت ارادة القديس موجودة وجوداً واجباً كان المراد ايضاً واجباً بالضرورة لا جائزاً اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الارادة القديسة واما كونه محالاً فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجادها فيكون لا محالة حدوثه محالاً اذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف انه محال

واما كونه ممكناً فهو ان ننظر الى ذاته فقط ولا نعتبر معه لا وجود الارادة ولا عدمها فيكون له وصف الامكان فاذا الاعتبار ثلاثة

الاول ان يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب الثاني ان يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال

الثالث ان تقطع الالتفات عن لارادة والسبب فلا ننظر وجوده ولا عدمه ويجرد النظر الى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الامر الثالث وهو الامكان ونعني به انه ممكن لذاته اي اد لم تشترط غير ذاته كان ممكناً فظهر منه انه يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكناً محالاً ولكن ممكناً باعتبار ذاته محالاً باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكناً لذاته محالاً لذاته فهو متناقضان فنرجع الى خلاف المعلوم فنقول اذا سبق في علم الله تعالى اماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلاً فنقول خلق الحياة يريد صبيحة يوم السبت ممكن ام ليس ممكن فالخلق فيه له ممكن ومحال اي هو ممكن باعتبار ذاته ان قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى تعلق

ذاتها وهو ذات العلم اذ يتقلب جهلا ومحال ان يتقلب جهلا فبان انه ممكن لذاته محال للزوم استحالة في غيره فاذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدورة لم نردبه الا ان الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والياض وقدرة الله تعالى من حيث انها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ولا تنقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة وهذان امران يستحيل انكارهما اعني نفى القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث انها حياة فقط من غير التفات الى غيرها والحصم اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يؤدي الى استحالة فهو صادق في هذا المعنى فاننا لسنا ننكره ويبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه او سلبه ولا يخفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان له في كل وقت قدرة على الضدين ويعلمون ان الجاري في علم الله تعالى وقوع احدهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضروري لا سبيل الى جمعه

الفرع الثاني ان قال قائل اذا ادعينتم عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فما قولكم في مقدورات الحيوان وسائر الاحياء من المغالطات اعمي مقدورة لله تعالى ام لا فان قلتم ليست مقدورة فقد تقضم قولكم ان تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات مقدور بين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو منكورة للضرورة ومجاودة لمطالبات الشريعة اذ تسهيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل ان يقول الله لعبده ينبغي ان تتعاطى ما هو مقدور لي وانا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه

فنقول في الانفصال قد تحزب الناس في هذا احزابا فذهبت الجبهة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها ايضا استحالة تكاليف الشرح وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بافعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس والشياطين وزعمت ان جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا ايجاد فلزمتهما شاعتان عظمتان

احداهما انكار ما طبق عليه السلف رضي الله عنهم من انه لا خالق الا الله ولا مخترع سواء والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات

التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما ينفصل من المهد يدب الى الثدي باختياره ويختصن والمرء كما ولدت تدب الى ثدي امها وهي مغمضة عينها والعنكبوت تفسج من البيوت اشكالا غريبة يخبر المهندس في استدارتها وتوازي اضلاعها وتناسب ترتيبها وبالضرورة تعلم انفسا كما عن العلم بما تعجز المهندسون عن معرفته والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسطح ولا شكل اخر وذلك لتمييز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبني على اصول* احدها ان احوى الاشكال واوسعها الشكل المستدير المنكث عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة والثاني ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لامتاحة والثالث ان اقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة في الاحتواء هو شكل المسدس

والرابع ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالمسح والمثلث والخمس اذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة* واما المربعة فانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن اواسطها ولما كان النحل محتاجا الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاويا لتخفه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجا لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا يضيع موضعا* بفرج تفضل بين البيوت ولا تتسع لاشخاصها ولم يكن في الاشكال مع خروجها من النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراس* واغلو عن بقاء النرج بين اعدادها الا المسدس* فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها فليت شعري اعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها اكثر عقلاء الانس ام سمحوا لئيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط يجري فنقدير الله تعالى يجري عليه وفيه وهو لا يدريه ولا قدرة له على الانتفاع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو اوردت منها طرقا لامتلات الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله تنعسا للواثنين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظالمين انهم مسامحون الله تعالى في الخلق والاختراع وابداع مثل هذه العجائب والايات هيئات هيئات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الارض والسموات بهذه انواع الصناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الآن الى اهل السنة كيف وثقوا للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا

القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقحام هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا انما بعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما منيته

فان قيل فما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين

قلنا البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مفارقة للردة وان فرضت الردة مرادة للتردد ومطلوبة له ايضا ولا مفارقة الا بالقدرة ثم البرهان القاطع على ان كل ممكن يتعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل المبدعات هو اذا ممكن فان لم يتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث انها حركة حادثة بمكنة مماثلة لحركة الردة فيستحيل ان يتعلق قدرة الله تعالى باحداها وتقتصر عن الاخرى وهي مثلها بل يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو اراد تسكين يد المبدع اذا اراد المبدع تحريكها فلا يخلو * اما ان توجد الحركة والسكون جميعا او كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون او الى اخلو عنهما واخلو عنهما مع التناقض بوجوب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الغصم ان مقدور الله تعالى يترجح لان قدرته اقوى فهو محال لان تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الاخرى بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حفظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مخفوعة بها والاختراع يتساوى فليس فيه اشد ولا اضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذا الدليل القاطع على اثبات القدرتين سافنا الى اثبات مقدور بين قادرين

فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفهم وما ذكرتموه غير مفهوم

قلنا علينا تفهيمه وهو اننا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد المبدع معقول دون ان تكون الحركة مقدورة للمبدع فمما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا فخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة وان التحريك عليها قادر وبسبب كونه قادرا فارق حاله حال المتردد فاندفعت الاشكالات كلها وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة وانقدور ما وما كان اسم الخالق والمختراع مطلقا على من اوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور

جميعاً بقدرة الله تعالى مسمى خالقاً ومختزناً ولم يكن المقدور مختزناً بقدرة العبدوان كان معه فلم يُسمَّ خالقاً ولا مختزناً ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر يخالف لطلب له اسم الكسب تبعاً بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن واما اسم الفعل فتروى في اطلاقه ولا مشاحة في الاسامي بعد فهم المعاني

فان قيل الشأن في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم * فان القدرة المنفردة الحادثة ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تقم اذ قدرة لا مقدور لها اعمال كعلم لا معلوم له وان تعلقت به فلا يعل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التأثير والايحاء وحصول المقدور به فان النسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل مالا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتصلة قلنا هي متعلقة بقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يطل بتعلق الارادة والعلم * وان قلتم ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو ايضاً باطل فان القدرة عندكم تبقى اذا فرضت قبل الفعل قبل هي متعلقة ام لا * فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى الوقوع بها اذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق وقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد غلط وكذلك القادرية القديمة عندكم فانها متعلقة بالعالم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع بعد فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق احدهما حيث يصدق الآخر

فان قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها قلنا ليس هذا تعلقاً في الحال بل هو انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق اذا وقع وقع المقدور بها وكذا القادرية ويانم عليه محال وهو ان الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال فان قيل معناه انها متجهة لوقوع المقدور بها

قلنا ولا معنى لتجهي الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقاً في الحال فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا ايضاً قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم الا في قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور

وجود المقدور بها فمن اين يستدعى عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى
لافضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة اذا لم تمتنع بعدم
المقدور فكيف تمتنع بوجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجوداً او معدوماً فلا بد من
قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال

فان قيل فقدرة لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة
فلنا ان عنيتم به ان الحالة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند
العجز في الرعدة فهو منكرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في ان المقدور لم يقع بها
فهو صدق ولكن تسميته عجزاً خطأ * وان كان من حيث التصور اذا نسبت الى قدرة الله
تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على اصلهم مساوية للعجز
من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكراً من حيث انها حال قدرته يفارق
ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين
متفاوتتين احدهما اعلى والاخرى بالعجز اشبه معها اخيفت الى الاعلى وانت باختيار
بين ان تثبت للعبد قدرة تؤمن نسبة العجز للعبد من وجهه وبين ان تثبت لله سبحانه ذلك تعالى
الله ما يقول الزائفون ولا تسريب ان كنت منصفاً في ان نسبة القصور والعجز بالمخالفات
اولى بل لا يقال اولى لا سخافة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمل هذا المختصر
من هذه المسئلة

الفرع الثالث فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بمحملة الحوادث وأكثر
ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات بتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة
اليد مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد
والعقل ايضاً يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلاف الله تعالى لجاز ان يخلق
حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتولدات مع انشعابها
فنقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردوداً او
مقبولاً بعد كونه معقولاً والمعلوم عندنا من عبارة التولد ان يخرج جسم من جوف جسم
كما يخرج الجنين من بطن الام والنبات من بطن الارض وهذا محال في الاعراض
اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاوٍ لاشياء
حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما
معنى تولدها منها فلا بد من تفهمه واذا لم يكن هذا مفهوماً فنقولكم انه مشاهد حمالة اذ

كونها حادثة معها مشاهد لا غير * فاما كونها متولد منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان
بخلق الله تعالى لقدرة على ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هوس
بضاهي قول القائل لو لم يكن العلم متولداً من الارادة لقدرة على ان يخلق الارادة دون العلم
او العلم دون الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط
غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر الحيز
فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله تعالى اليد فلا بد ان يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي
كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله به ففراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ
الحيز من الماء بعدم الماء او حركته لاجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال فكان خلو
احدهما شرطاً للآخر فتلازما فظن ان احدهما متولد من الآخر وهو خطأ فاما اللازمات
التي ليست شرطاً فنحن لا يجوز ان تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد
العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فان
كل ذلك مستمر بمراتب سنة الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق
البرودة في الثلج والمماس في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة فاذا ما
يراه انهم متولداً قسمان

احدهما شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران * والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير
الاقتران اذ خرفت العادات

فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن انكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به
نزع الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج
البرودة من الثلج وانتقالها او بخروجها من ذات البرودة بل نعني به وجود موجود عقيب
موجود وكونه موجوداً وحادثاً به فالحدث نسبه متولداً والذي به الحدوث نسبه
مولداً وهذه التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه

قلنا اذا اقررت بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة
موجودة فانا اذا احطنا ان نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا يتجلى الحصول
بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل
لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للجز والتابع كما سبق

نعم وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفهيم التولد لا تنحصر كقولهم ان
النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك مما لا تطول بذكره فلا معنى للاطنباب

فيما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها واعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء والمجادات واهمةً بقدرته الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدره وذلك ما اردنا ان نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم

الصفة الثانية العلم ندعى ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته اعلم فيجب ضرورة ان يكون بذاته عالماً وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ومعلوم انه عالم بغيره لان ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنمه المتقن وفعله الحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق فان من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة كان سفيهاً في استوابه فاذا قد ثبت انه عالم بذاته وبغيره

فان قيل فهل لمعلوماته نهاية * قلنا لا فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ونعلم ان الممكنات التي ليست بوجوده انه سيوجدها ام لا يوجدها فيعلم اذا ما لا نهاية له بل لو اردنا ان نكثر على شيء واحد وجوهاً من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها

فانا نقول مثلاً ضعف الاثنين اربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا تضعف ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهي ولا انسان لا يعلم من مراتبها الا ما يقدره بذهنه ويستقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهي فاذا معرفة اضعاف اضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سائر الصفات

الصفة الثالثة الحياة ندعى انه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره احد من اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً فان كون العالم القادر حياً ضروري اذ لا يعني بالحي الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وبغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حياً وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول

الصفة الرابعة الارادة ندعى ان الله تعالى مريد لافعاله وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص بفروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا يرجع ولا تكفي ذاته للترجيح

لان نسبة الذات الى الضدين واحدة فما الذي خصص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفي فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفي خلافاً للكمي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم يتبع المعالوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره

فان كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلة فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل احد الممكنين مرجحاً على الآخر بل تعقل الممكنين ويعقل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكناً وان وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له في الامكان لان هذه الامكانات متساوية لحق العلم ان يتعلق بها كما هو عليه فان انتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين يتعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعله تعلق الادارة به فتكون الارادة للتعين علة ويكون العلم متعلقاً به تابساً له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكتفى بالعلم عن الارادة لاكتفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفي في وجود افعالنا حتى لا نحتاج الى الارادة اذ يترجع احد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال

فان قيل وهذا يتقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب احد الضدين فالارادة القديمة ايضاً لا تضمن لاحد الضدين فاختصاصها باحد الضدين ينبغي ان يكون بمخصص ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفي للحدث اذ لو حدث من الذات ان كان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفي اذ لو كان للقدرة لما اقتص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة

فيقال والارادة لا تكفي فان الارادة القديمة عامة التعلق كالقدرة فنسبتها الى الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون

فيقال وهل كان يمكن ان يتعلق بالسكون

فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فما متساو يان اعني الحركة والسكون في مناسبة الارادة القديمة فما الذي اوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى مخصص ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية فلنا هذا سؤال غير معقول حبر عقول الفرق ولم يوفق للحق الا اهل السنة

فالتاس فيه اربع فرق

قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهو لاء هم الفلاسفة

وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لارادة حادثة حدثت له لا في محل فافترض حدوث العالم وهو لاء هم المعتزلة

وقائل يقول حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهو لاء هم القائلون بكونه محالاً للحوادث وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق وانسب مقام كل واحد الى الآخر فانه لا يتفق فريق عن اشكال لا يمكن حله الا اشكال اهل السنة فانه سريع الاخلال

اما الفلاسفة فقد قالوا بتقديم العالم وهو محال لان الفعل يستحيل ان يكون قديماً اذ معني كونه فعلاً انه لم يكن ثم كان فان كان موجوداً مع الله ابدا فكيف يكون فعلاً بل يلزم من ذلك دورات لانهاية لما على ما سبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع اتمام هذا الاشكال لم يتخلصوا من اصل السؤال وهو ان الارادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوي نسب الاوقات الى الارادة فانهم ان تحلوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت تقايفها ممكنة في العقل والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن اعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لهم عنه امران اوردهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لهم عنها البتة

احدهما ان حركات الافلاك بعضها مشرقية اي من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية اي من مغرب الشمس الى المشرق وكان عكس ذلك في الامكان مساوياً له اذ الجهات في الحركات متساوية فكيف لزم من الذات القديمة او من دورات الافلاك وهي قديمة عندهم ان تتعين جهة عن جهة ثقابها وتساوياً من كل وجه وهذا لاجواب عنه الثاني ان الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السماوات بطريق القمر في اليوم والليل مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عبارة

عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد

فقول جرم الفلك الاقصى متشابه وما من نقطة الا ويتصور ان تكون قطباً فالذي اوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تجميع الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب التهافت * واما المعتزلة فقد انقصوا امرين شنيعين باطلين

احدهما كون الباري تعالى مريداً بارادة حادثه لا في محل واذا لم تكن الارادة قائمه به فقول القائل انه مريدها هجر من الكلام كقوله انه مريد بارادة قائمه بغيره والثاني ان الارادة لم تحدث في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة اخرى فالسؤال في الارادة الاخرى لازم ويتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه لا لكونه جسماً او اسماً او ارادة او علماً والحادثات في هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لم تحدث الارادة في هذا الوقت على الخصوص ولم تحدث ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثه متعلقة بذلك الحادث فلم تحدث ارادة لتطلق بفسده

واما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة في ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا احد الاشكالين وهو كونه مريداً بارادة في غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر وهو كونه محلاً للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال

واما اهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلق بها فيزنها عن اضدادها المائلة لها وقول القائل انه لم تعلق بها واضدادها مثلها في الامكان هذا سؤال خطأ فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله فقول القائل لم يميزت الارادة الشيء عن مثله كقول القائل لم واجب العلم انكشاف المعلوم فيقال لا معنى للعلم الا ما اوجب انكشاف المعلوم فقول القائل ثم اوجب العلم انكشاف كقوله لم كان العلم علماً ولم كان الممكن ممكناً والواجب واجباً وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذلك الارادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله فقول القائل لم يميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدره قدرة وهو

محال وكل فريق مضطر الى اثبات صفة شأنها تميز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان اقوم الفرق قليلاً واحداً سبيلاً من اثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا محالاً يستغنى عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال والآن فكما تمهد القول في اصل الارادة

فاعلم انها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمضروع بقدرته وكل مضروع بالقدره محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمصيبة حوادث فهي اذاً لا محالة مرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد اهل السنة اجمعين وقد قامت عليه البراهين

واما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشرور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ومعلوم ان اكثر ما يجري في العالم المعاصي فاذا ما بكره اكثر مما يريد فهو الى العجز والقصور اقرب يزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين فان قيل فكيف يامر بما لا يريد وكيف يريد شيئاً وينهى عنه وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقبيح ويريد القبيح سفيه

قلنا اذا كشفنا عن حقيقة الامر وبيننا انه مبين الارادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبيننا ان ذلك يرجع الى موافقة الاعراض وتخالفتها وهو سبحانه منزّه عن الاعراض فاندفعت هذه الاشكالات وسياتي ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى

(الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر) ندعى ان صانع العالم سميع بصير وبدل عليه الشرع والعقل اما الشرع فيدل عليه آيات من القران كثيرة كقوله (وهو السميع البصير) وكقول ابراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) ونعلم ان الدليل غير منقلب عليه في معبوده وانه كان يعبد سميعاً بصيراً ولا يشاركه في الالزام

فان قيل انما اريد به العلم قلنا انما تصرف الفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة الى الالزام اذ كان يستحيل تفديرها على الموضوع ولا استعمالها في كونه سميعاً بصيراً بل يجب ان يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه اهل الاجماع من القران

فان قيل وجه استحالة انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلاً للحوادث وهو محال وان كان قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي او فلسفي اما المعتزلي فدفعه حين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الان ان العالم كان موجوداً قبل هذا فكيف علم في الازل انه يكون موجوداً وهو بعد لم يكن موجوداً فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علماً بانه كائن وفعله بانه سيكون وبعده بانه كان وقبله بانه سيكون وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم بالعالم والعلمية جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية وان صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالمًا بالحادثات المعينة الداحلة في الماضي والحال والمستقبل فسيبلغنا ان نقل الكلام الى العلم وثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سندكره ثم اذا ثبت ذلك في العلم قلنا عليه السمع والبصر

واما المسلك العقلي فهو ان نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل من لا يبصر والسميع اكمل من لا يسمع فيستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبتة للخالق وهذان اصلان بوجوبان الاقرار بصحة دعوانا ففي ايهما النزاع فان قيل النزاع في قولكم واجبان يكون الخالق اكمل من المخلوق

قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً والامة والعقلاء مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو اعلى واشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبوع عن قبوله قلبه ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لا نرى عالماً يعتقد هذا الالقاء

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل من السمع والبصر كمال قلنا هذا ايضا مدرك يديه العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فاننا نعلم انه استكمال للعلم والتحصيل ومن علم شيئاً ولم يره ثم راه استفاد مزيد كشف وكال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس يحصل للخالق او يقال ان ذلك ليس بكال فان لم يكن كمالاً فهو نقص او لا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الالقسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم في الادراك الحاصل بالشم والدوق والشم لان فقداه نقصان ووجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من علم الرائحة ككمال علم من ادرك بالشم

وكذلك بالتدقيق فإين العلم بالطعوم من ادراكها بالتدقيق
والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا بانبات انواع الادراكات مع
السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقتونة بها في
العادة من الماسة والسلافة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من
غير مقابلة بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن
لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره
واما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة
فان قيل يجوز هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذي لا يتألم بالضرب نافع والعنبر
الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغي ان نثبت في حقه شهوة
فلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في انفسها اذا بحث عنها نقصانات وهي بحاجة
الى امور توجب الحدوث فالالم نقصان ثم هو عوج الى سبب هو ضرب والضرب عمة تجري
بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الالم اذا حققت او زجع الإدراك ما هو محتاج اليه
ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالموقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب
الشيء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس بوجود
وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس بفوته شيء حتى يكون يطلبه مشتقاً
وبنيله ملئناً فلم تنصور هذه الامور في حقه تعالى واذا (قيل) ان فقد الالم والاحساس
بالضرب نقصان في حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان
وثبوتها كمال اريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو مهلك في حقه فصار كلاً
بالاضافة الى الهلاك لان النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كلاً في ذاته بخلاف
العلم وهذه الادراكات

الصفة السابعة الكلام ندعي ان صانع العالم متكلم كما اجمع عليه المسلمون
واعلم ان من اراد اثبات الكلام بان العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت
الامر والهي وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو سيف
شطط اذ يقال له ان اردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور
منهم الكلام فسلم وان اردت جوزه على اعموم من الخلق والخالق فقد اخذت محل
النزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع او بقول
الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع يستند الى قول الرسول عليه السلام ومن انكر

كون الباري متكبلاً بالضرورة ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسول المرسل فان لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى انه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض او رسول الجبل اليكم فلا يصح اليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض وقه المثل الاعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحالة منه ان يصدق الرسول اذ المكذب بالكلام لا بد ان يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فلعل الاقوم منع ثالث وهو الذي سلكناه في اثبات السمع والبصر في ان الكلام للحي اما ان يقال هو كمال او يقال هو نقص او يقال لا هو نقص ولا هو كمال وباطل ان يقال هو نقص او هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة انه كمال وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما سبق

فان قيل الكلام الذي جعلتموه منشأ نظركم هو كلام الخلق وذلك اما ان يراد به الاصوات والحروف او يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف في نفس القادر او يراد به معنى ثالث سواهما فان اريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي كالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكبلاً به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به وان اريد به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكبلاً باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكبلاً به الا اذا خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ يصير به محلاً للحوادث فاستحال ان يكون متكبلاً وان اريد بالكلام امر ثالث فليس بمفهوم واثبات ما لا يفهم محال

قلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع اقسامه معترف به الا في انكار القسم الثالث فانا معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته واستحالة كونه متكبلاً بهذا الاعتبار ولكننا نقول الانسان يسمي متكبلاً باعتبارين احدهما بالصوت والحرف والاخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى الا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زائداً على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زورت البارحة في نفسي كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به ويقول الشاعر

لا يجيبك من اثير خطه حتى يكون مع الكلام اصيلا
ان الكلام لفي القواد وانما جعل اللسان على القواد دليلا
وما يتعلق به الشعراء يدل على انه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها
فكيف ينكر

فان قيل كلام النفس بهذا التاويل معترف به ولكنه ليس خارجا عن العلوم
والادراكات وليس جنسا براسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس
هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتاليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في
القلب الا معاني معلومة وهي العلوم والفاظ مسموعة هي معاومة بالسمع وهو ايضا علم
معلوم اللفظ ويتضاف اليه تاليف المعاني والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكرا
وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة* فان اثبت في النفس شيئا سوى نفس
الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتاليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها
وسوى العلم بالمعاني مفترقا ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقا ومجموعها
فقد اثبت امرًا منكرًا لا نعرفه وايضا حه ان الكلام اما امر او نهي او خبر او استخبار
اما الخبر فللفظ يدل على علم في نفس المخبر فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة
على ذلك الشيء كالضرب مثلا فانه معنى معلوم يدرك بالحواس ولفظ الضرب الذي هو
مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي
معرفة اخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة
وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يقتصر الى امر زائد على هذه الامور فكل
امر قدرتموه سوى هذا فحين نقدر نفيه ويتم مع ذلك قولك ضربو يكون خبرا وكلاما*
واما الاستخبار فهو دلالة على ان في النفس طلب معرفة

واما الامر فهو دلالة على ان في النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهي
وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل امر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة بضعها محال عليه
كالاصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة* واما ما عدا هذا فغير مفهوم
والجواب ان الكلام الذي نريده معنى زائد على هذه الجملة ولذا ذكره في قسم واحد
من اقسام الكلام وهو الامر حتى لا يطول الكلام

فنقول قول السيد لغلامه قم لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام
وليس ذلك شيئا مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطناب في التفسيرات وانما يتم رده ما اراد

الى الامر والى ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الامر لانه قد يأمر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه كالذي يهذر عند السلطان الهام بقتله توبيخاً له على ضرب غلامه بانه انما ضربه لعصيانه وانه يأمره بين يدي الملك فيعصيه فاذا اراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فاني عازم عليك بامر جزم لا صدر لك فيه ولا يريد ان تقوم فهو في هذا الوقت آمر بالقيام قطعاً وهو غير مريد للقيام قطعاً فالطلب الذي قم بنفسه الذي دل لفظ الامر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند المصنف

فان قيل هذا الشخص ليس بأمر على الحقيقة ولكنه موم انه امر قلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه لو لم يكن آمراً لما تمده عذره عند الملك ولقيل له انت في هذا الوقت لا يتصور منك الامر لان الامر هو طلب الامتثال ويستحيل ان تريد الان الامتثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع في ان تحتج بمعصيتك لامرك وانت عاجز عن امره اذ انت عاجز عن ارادة ما فيه هلاكك وفي امتثاله هلاكك ولا شك في انه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة وعمدة لمذره وحجته بمعصية الامر فلو تصور الامر مع تحقق كراهته الامتثال لا تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله الثاني هو ان هذا الرجل لو حكي الواقعة للمفتين وحلف بالطلاق الثلاث اني امرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصي لافتي كل مسلم بان طلاقه غير واقع وليس للمفتي ان يقول انا اعلم انه يستحيل ان تريد في مثل هذا الوقت امتثال الفلام وهو سبب هلاكك والامر هو ارادة الامتثال فاذا ما امرت هذا لوقاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زايد اعلى ماعداه من المعاني ونحن نسى ذلك كلاماً وهو جنس مخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا هو المعنى بالكلام القديم* واما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالاته ذاتية كالعالم فانه حادث وبدل على صانع قديم فمن اين يعد ان تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقاً زل عن ذهن اكثر الضعفاء فلم يشبوا الاحرفاً واصواتاً ويشوجهلم على هذا المذهب اسئلة واستبعادات تشير الى بعضها ليسدل بها على طريق الدفع في غيرها

(الاول) قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى اسمع صوتاً وحرراً فان قلتم ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله ليس بحرف وان لم يسمع حرفاً ولا صوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت

قلنا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وانه ماذا يطلب به وبما ذا يمكن جوابه فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادراك فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف ادركت جملة الذوق حلالة السكر وهذا السؤال لا سبيل الى شفاؤه الا بوجهين احدهما ان نسلم سكر الى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فنقول ادركت انا كما ادركته انت الان وهذا هو الجواب الثاني والتعريف التام

١ والثاني (ان يتعذر ذلك اما لتقد السكر او لعدم الذوق في السائل للسكر فنقول ادركت طعمه كما ادركت انت حلالة العسل فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطأ من وجه اما وجه كونه صواباً فانه تعريف بشيء يشبه المسؤل عنه من وجه وان كان لا يشبه من كل الوجوه وهو اصل الحلالة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وار قاد به من بعض الوجوه وهو اصل الحلالة وهذا عامة الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلالة شيء اصلاً تعذر جوابه وتفهم ما سأل عنه وكان كالعنين يسأل عن لغة الجماع وقط ما ادركه فيمتنع تفهمه الا ان نسبته له الحالة التي بدر كها الجماع لذة الا كل فيكون خطأ من وجه اذ لغة الجماع والحالة التي بدر كها الجماع لا تساوي الحالة التي بدر كها الا كل الا من حيث ان عموم اللذة قد شملها فان لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر اصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا بان نسلم كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الحكيم عليه السلام فحين لا تقدر على اتباعه او تشبه ذلك بشيء من سموعاته وليس في سموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل سموعاته التي فيها اصوات الاصوات لا تشبه ما ليس باصوات فيتعذر تفهمه بل الاصح لو سأل وقال كيف تسمعون انتم الاصوات وهو ما سمع قط صوتاً لم تقدر على جوابه فانا ان قلنا كما تدرك انت المبصرات فهو ادراك في الاذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه

اخبار الا لوان فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب في الآخرة كان جوابه محالاً لا محالة لانه يسأل عن كيفية ما لا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو اي مثل اي شيء هو مما عرفناه * فان كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء ما عرفه * كان الجواب محالاً ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تمذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي ان يستقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء وكما ترى ذاته رؤية تختلف رؤية الاحسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سمعاً يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها

❦ الاستبعاد الثاني ❦ ان يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف ام لا فان كان حالاً فكيف حمل القديم في الحوادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذ احترام المصحف جمع عليه حتى حرم على المحدث منه وليس ذلك الا لان فيه كلام الله تعالى فنقول كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالالسة واما الكاغد والخبر والكتابة والحروف والاصوات كلها احادثة لانها اجسام واعراض في اجسام فكل ذلك حادث * وان قلنا انه مكتوب في المصحف اعني صفة تعالى القديم لم يلزم ان تكون ذات القديم في المصحف كما انا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه ان تكون ذات النار حالة فيه اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار المسانه لاحترق لسانه فانما جسم حار وعليه دلالة في الاصوات المقطعة قطعياً يحصل منه النون والالف والراء فالخار المحرق ذات المدلول عليه لا تقس الدلالة وكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف ادلة وللادلة حرمة اذ جعل الشرع لها حرمة فذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

❦ الاستبعاد الثالث ❦ ان القرآن كلام الله تعالى أم لا * فان قلتم لا فقد حرقت الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القارىء هي الحروف والاصوت * فنقول ما هنا ثلاثة العاظ قراءة ومقرء وقرآن فما المقرء هو كلام الله تعالى اعني صفته القديمة القائمة بذاته واما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القارىء الذي كان ابتدأ به ن كان تاركاً له ولا معنى للحدوث الا انه ابتدئ بعد ان لم يكن فان كان الخضم لا يفهم هذا من الحوادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن

تقول القراءة فعل ابتداء القارئ بعد ان لم يكن يفعله وهو محسوس **﴿﴾** واما **﴿﴾** القرآن فقد يطلق ويراد به المقرء فان اريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي اراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اي المقرء بالاسنة وان اريد به القراءة التي هي فعل القارئ ففعل القارئ لا يسبق وجود القارئ وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما حدثته باختياري من الصوت وتقطيعه وكانت ساكنة عنه قبله فهو **﴿﴾** يم فلا ينبغي ان يخاطب ويكلف بل ينبغي ان يعلم المسكين انه ليس يدري ما يقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علمها لعلم انه في نفسه اذا كان مخلوقاً كان ما يصدر عنه مخلوقاً وعلم ان القديم لا ينتقل الى ذات حادثه فلنترك التطويل في الحليات فان قول القائل بسم الله ان لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرأنا بل كان خطأ ، اذا كان بعد غيره ومتأخراً عنه فكيف يكون قديماً ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره اصلاً

﴿﴾ الاستبعاد الرابع **﴿﴾** قولهم اجمعت الامة على ان القرآن معجزة للرسول عليه السلام وانه كلام الله تعالى فانه سور وَايَاتٌ ولها مقاطع ومفاتيح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتيح وكيف ينقسم بالسور والَايَاتِ وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي فعل حارق للمادة وكل فعل هو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً فاننا اتكرونا ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقرء **﴿﴾** لان اعترفت به لكل ما اوردته المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ارادوا به المقرء وكل ما وصفوه به محالاً يحملة القديم ككونه سوراً وَايَاتٍ ولها مقاطع ومفاتيح ارادوا به العبارات الدالقة على الصفة القديمة التي هي قراءة واذا صار الاسم مشتركاً امتنع التناقض فالاجماع منقاد على ان لا قديم الا الله تعالى والله تعالى يقول (حتى نادى كل مرجون قديماً) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فاذا نت من وجه لم يستعمل فيه من وجه اخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاقات المتناقضة فان انكروا كونه مشتركاً

فنقول اما اطلاقه لارادة المقرود على كلام السلف رضي الله عنهم ان القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بانهم واصواتهم وقراءتهم وافعالهم مخلوقة **﴿﴾** واما **﴿﴾** اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر

ضحوا باسمه عنوان السجود به يُقَطِّعُ الليل - سجداً وقراءة

بمعنى القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لشيء كاذنه لبي حسن الترمم بالقرآن والترنم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى اذ علوا ان القديم لا يكون معجزاً فبان انه اسم مشترك ومن ثم يفهم اشتراك اللفظ ظناً ثنائياً في هذه الاطلاقات

﴿الاستبعاد الخامس﴾ ان يقال معلوم انه لا مسموع الا ان الاصوات وكلام الله مسموع الا ان بالاجماع وبديل قوله تعالى (وان احد من المتركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله) فنقول ان كان الصوت المسموع للمترك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فاي فصل نمى عليه السلام في اختصاصه بكونه كلاً لله على المتركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب الا ان قول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المتترك اصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك اما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقاً ولكن الالفاظ لدلالاتها عليه ايضاً تسمى كلاماً كما تسمى علماً اذ يقال سمعت فلان وانما نسمع كلامه الدال على علمه واما في اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى مسموعاً كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم باسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما اردنا ان نذكره في ابضاح مذهب اهل السنة في كلام النفس الممدود من القوامض وبقية احكام الكلام نذكرها عند التعرض لاحكام الصفات

القسم الثاني من هذا القطب

في احكام الصفات عامة ما يشترك فيها او يفرق وهي اربعة احكام (الحكم الاول) ان الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا عام بعم وحى ب حياة وقادر بقدرة مكد في جميع الصفات وذهب المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وانما الدليل يدل على كونه علماً قادراً حياً لا على العلم والقدرة والحياة ولتعيين العلم من الصفات حتى لا يحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العلمية حان للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه مريد بارادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائدة على الذات الا ان الارادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقها في جسم حماد ويكون هو

التكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة واما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه يخلق في ذات النبي عليه السلام جماع اصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البتة بل في سمع النبي كما يرى النائم اشخاصاً لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع اصواتاً لا وجود لها حتى ان الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت المائل ويزعجه وينتبه خائفاً مذعوراً وزعموا ان النبي اذا كان عالي الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه الى ان يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها اصواتاً منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم برؤيه الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك الا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له علماً فان المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد فان الماثل يقل ذاتاً ويقبلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفاً والصفة علم مثلاً وله عبارتان

احدهما طويلة وهي ان نقول هذه الذات قد قام بها علم والاخرى وجيزة واجزت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات عالمة كما شاهد الانسان شخصاً وشاهد نعلاناً وشاهد دخول رجله في النعل فله عبارة طويلة وهو ان نقول هذا الشخص رجله داخل في نعله او نقول هو متصل ولا معنى لكونه متعللاً الا انه ذو نعل وما يظن من ان قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالية هوس محض بل العلم هي الحالة فلا معنى لكونه عالماً الا كونه الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ المعاني من الالفاظ فلا بد ان يغلط

فاذا فكرت الالفاظ بالاشتقاق فاشتقاق صفة العالم من انطق العلم اورث هذا اللفظ فلا ينبغي ان يفتر به وهذا يطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلوم وبطلان ذلك حلي باول العقل لمن لم يتكرر على محمه زديد تلك الالفاظ ومن علق ذلك بمحمله فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر والحاصل هو انا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجود وبه اشاره الى وجود وزبادة فان قالوا لا فاذاً كل من قال هو موجود عالم كانه قال هو موجود وهذا ظاهر الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فذلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود لا من قال لا فهو محال اذ يخرج به عن ان يكون وصفاً له

وان كان مختصاً بذاته فنحن لا نعني بالعلم الا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن ان يشتق للوجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ وان اردت ايراده على الفلاسفة

قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم ام غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأننا قلنا قادر قادر فانه تكرر محض وان كان غيره فاذا هو المراد فقد اثبت مفهومين احدهما بمبر عنه بالقدرة والاخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ

فان قيل قولكم امر مفهوم عين المفهوم من قولكم آمر وفاه ومخير او غيره فان كان عينه فهو تكرر محض وان كان غيره فليكن له كلام هو امر واخر هو نعي واخر هو خبر وليكن خطاب كل شيء مفارقاً لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض اهو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجوهر او غيره فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجواهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لا نهاية لها وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لا نها لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لا نهاية لمتعلقاتها ينبغي ان لا يكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز ان تكون صفة واحدة تكون في الامر وفي النعي وفي الخبر وتنوب عن هذه المختلفات جاز ان تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم اذا جاز ذلك جاز ان تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة

والجواب ان نقول هذا السؤال يحرك قطباً عظيماً من اشكالات الصفات ولا يليق حلها بال مختصرات ولكن اذا سبق القلم الى ايراده فانتمز الى مبدأ الطريق في حله وقد كاع عنه أكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد ولا يعتقد وهذا لا يكاد يشفي فانه قد ورد بالامر والنعي والخبر والتوراة والانجيل والقران مما المنع من ان يقال الامر غير النعي واخر ان غير التوراة وقد ورد بانه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والربط والياس وعلم جر الى ما يشتمل القرن عليه

فلعل الجواب ما نشير الى مطلع تحقيقه وهو ان كل فريق من العقلاء مضطراً ان يعترف بان الدليل قد دل على امر زائد عن وجود ذات الصانع سبحانه وهو الذي يمر عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرقات ووسطة ولاقتصاد اقرب الى السداد اما الطرفان

فاحدهما في التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنبئ عنها كما قالت الفلاسفة او الثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لا نهاية لاحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا اسراف لاصاير اليه الالبعض المعتزلة وبعض الكرامية

والرأي الثالث هو القصد والوسط وهو ان يقال المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد فرب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يداخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وانما يكون الاختلاف فيهما من جهة ثفاير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد العلم بسواد اخر او بيباض اخر ولذلك اذ حددت العلم فحدد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فنقول الانصاف في الاعتقاد ان يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الدوات بانفسها فلا يمكن ان يكفي الواحد منها وينوب عن المختلفات فوجب ان يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث ان المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة اتحد من المباينة بين الصفتين

واما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره الا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يبعد ان تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصة وهو ان لا يوجب تباين المتعلقات فيها تبايناً وتعددًا فان قيل فليس في هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما بسبب اختلاف المتعلق فلا اشكال قائم فمالك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف فاقول غاية الناصر لمذهب معين ان يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث او اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بطرفيه المتقابلين له لم على القطع رجحانه واذ لم يكن بد من اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهذا اقرب الثلاث فيجب اعتقاده وان بقي ما يجهل في المصدر من اشكال يلزم على هذا واللازم على غيره اعظم منه وتعليل الاشكال ممكن اما قطعه بالكلمة والمنطور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن فهم الخلق فهو مرممتمع الا بتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام

واما المعتزلة فانا نخصهم بالاختراق بين القدرة والارادة
وقولهم لرحازن يكون قارون بغير قدرة حاز ان يكون مریداً بغير ارادة ولا فرقان بينهما

فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادراً على جميع المقدورات ولو كان مر بدار
لنفسه لكان مر بدار جملة المرات وهو محال لان المتضادات يمكن ارادتها على البذل لا
على الجمع واما القدرة فيجوز ان تتعلق بالضدين

والجواب ان قول قولوا انه يريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرات كما قائم
قادر لنفسه ولا يتعلق قدرته لا ببعض الحادثات فان جملة افعال الحيوانات والنباتات
خارجة عن قدرته وارادته جميعاً عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة ايضاً
واما الفلاسفة فانهم قالوا في الكلام وهو باطل من وجهين احدهما قولهم ان الله
تعالى متكلم مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الاصوات في الوجود وانما يثبتون
سماع الصوت بالخلق في اذن النبي من غير صوت من خارج ولو جاز ان يكون ذلك بما
يحدث في دماغ غيره موصوفاً بانه متكلم لجاز ان يكون موصوفاً بانه مصوت ومفرك لوجود
الصوت والحركة في غيره وذلك محال * والثاني ان ما ذكره رد للشرح كله فان
ما يدركه النائم خيال لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبي لكلام الله تعالى الى التخييل الذي
يشبه افعال احلام فلا يثق به النبي ولا يكون ذلك علماً وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون
الدين والاسلام وانما يتجملون باطلاق عبارات احترازاً من السيف والكلام معهم في
اصل الفعل وحدت العالم والقدرة فلا تشتغل معهم بهذه التفصيلات
فان قيل المتقولون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى

قلنا هذا خطأ فاننا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا على الذات مع الصفات لا على الذات
مجردا اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد اخلوها عن صفات الآلية كما لا يقال
الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد التجار غير التجار لان بعض الداخل في الاسم
لا يكون عين الداخل في الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين
محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه اكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو
تجاوز ولا يجوز ان يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز
ان يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القائم بالجواهر هو غير الجوهر
على معنى ان مفهوم اسمه غير مفهوم سم الآخر وهذا حصر جاز بترخين

احدهما لا يمنع الشرع من اخلاقه وهذا مختص بالله تعالى (والثاني ان لا يصح
من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن
ان يقال . واد زيد غير زيد لا . لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشف هذا ما هو حظ

الحق وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطوير في الجليات
الحكم الثاني في الصفات ندعى ان هذه الصفات كلها فاعية بذاته لا يجوز ان يقوم شيء
منها بغير ذاته سواء كان في محل او لم يكن في محل واما المعزلة فانهم حكموا بان الارادة
لا تقوم بذاته تعالى فانها حادثة وليس هو محلاً للحوادث ولا يقوم بمحل آخر لانه يؤدي
الى ان يكون ذلك المحل هو المرید به فهي توجد لا في محل وزعموا ان الكلام لا يقوم
بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جواد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم
به هو الله سبحانه * اما البرهان على ان الصفات ينبغي ان تقوم بالذات فهو عند من فهم
ما قلناه مستغني عنه فان الدليل لادل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على ان الصانع تعالى بصفة
كذا ولا نفي بانه تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على
تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا عالم واحد بذاته تعالى علم واحد كمفهوم
قولنا مرید وفاعل بذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم تقم بذاته ارادة وليس مرید واحد
فتسميته الذات مریدة بارادة لم تقم به كتسميته مفعولاً بمحركة لم تقم به واذا لم تقم الارادة
به فسواء كانت موجودة او معدومة فقول القائل انه مرید لفظ خطأ لا معنى له وهكذا
المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلاً للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام
الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس بتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما في كونه مصوتاً
ومفعولاً * فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بتكلم لانما
عبارة ان معنى واحد والعجب من قولهم ان الارادة توجد لا في محل فان جاز وجود
صفة من الصفات لا في محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا
يخلق الاصوات في محل فتخلق في غير محل وان لم يخلق الصوت الا في محل لانه عرض وصفة
فكذا الارادة ولو عكس هذا لقليل انه خلق كلاماً لا في محل وخلق ارادة في محل لكان المكس
كالطرد ولكن لما كان اول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير
محل الارادة موجوداً قبل الارادة فانه لا عمل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم
يجعلوه محل للحوادث ومن جعله محلاً للحوادث اقرب حال منهم فان استحالته وجود ارادة
في غير محل واستحالته كونه مریداً بارادة لا تقوم به واستحالته حدوث ارادة حادثة به بلا
ارادة تدرك بيده العقل او نظره الجلي فهذه ثلاثة استحالات جليلة واما استحالة كونه
محلاً للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سنذكره

الحكم الثالث ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كاسبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلاً للحوادث من ثلاثة اوجه

الدليل الاول ان كل حادث فهو جازي الوجود والقديم الازلي واجب الوجود ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك منافياً لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ما هو واجب الذات فن المحال ان يكون جازي الصفات وهذا واضح بنفسه

الثاني وهو الاموى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخاف اما ان يرتقي الوجود الى حادث يستحيل قبله حادث اولاً يرتقي اليه بل كان حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم يرتقي الوجود اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث ابداً ولزم منه حوادث لا اول لها وقد قام الدليل على استحالة وهذا القسم ما ذهب اليه احد من العقلاء وان ارتقى الوجود الى حادث استحتم قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة تقبول الحادث في ذاته لا تخاف اما ان تكون لذاته او لزايد عليه وباطل ان يكون لزايد عليه فان كل زايد يفرض ممكن تقدير عدمه فيزعم منه تواصل الحوادث ابداً وهو محال فلم يبق الا ان استحالته من حيث ان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته ازلا استحتم ان يتقلب المحال جازياً وينزل ذلك منزلة استحالته لقبول اللون ازلا فان ذلك يبقى فيما لا يراد لانه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يجر من تغيير تلك الاستحالة الى اخواز فكذلك امر الحوادث فان قيل هذا يبطل بحدوث العالم مانه كان ممكناً قبل حدوثه الوجود يرتقي الى وقت يستحيل حدوثه فبذلك ومع ذلك يستحيل حدوثه ازلاً ولا يستحيل على الجملة حدوثه

فتبين هذا الاثر فانه لا يمكن اثبات ذات تبو عن قبول حوادث تكونها واجبة الوجود ثم نقول ان جواز قبول الحوادث ولعالم ليس به ذات قبل الحدوث موصوفة بانها قابلة للحدوث او غير قابلة حتى يتقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا بانه يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم فلدنية تارة حدوثه انما الحوادث بعد ان لم يكن فاما على اصنافها فغير لازم وانما الذي لا فعل وقدم الفعل محال لان القديم لا يكون فعلاً

الدليل الثالث هو ان قولنا هذا قديم مائة مائة بذاته فهو قبل ذلك وهذا ان

بضد ذلك الحادث او بالاتسكانك عن ذلك الحادث وذلك الضد او ذلك الاتسكان ان كان قديماً استحال بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثاً كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لا اول لها وهو محال وينفخ ذلك بان تفرض في صفة معينة كالكلام مثلاً فان الكرامية قالوا انه في الازل متكلم على معنى انه قادر على خلق الكلام في ذاته ومبدأ احداث شيئاً في غير ذاته احداث في ذاته قوله كن ولا بد ان يكون قبل احداث هذا القول ساكناً ويكون سكوته قديماً واذا قال جهم انه يحدث في ذاته علماً فلا بد ان يكون قبله غافلاً وتكون غفلة قديمة فتقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم فان قيل السكوت ليس بشيء انما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده فاذا وجد الكلام لم يطل شيء اذ لم يكن شيء الا المرات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فاما ان يقال انعدم شيء فلا وينزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه والواجب من وجهين (احدهما) ان قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم الاسود وسائر الالوان وليس بلون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا والغصوم في هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف زائد على عدم الحركة فان كل من يدعي ان السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذا دل على حدث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث المتكلم من غير فرق اذ اسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاف للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام وكون الغفلة معنى يضاد العلم وهو انا اذا ادركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى روال امر وحدوث امر فان الشيء لا يفارق نفسه عدل ذلك على ان كل قابل للشيء فلا يخلو عنه او عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم يدرس في الحالتين ذات واحدة بل علمية اوجوبية لا ذات للعالم قبل الحدوث والقديم ذات قبل حدوث الكلام علمي وجه مخالف للجد الذي علم عليه بعد حدوث الكلام

بغير عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فما وجهان مختلفان ادر كنت عليها ذات مستقرة الوجود في الحالتين ولذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتاً كما ان له هيئة بكونه متكلماً وكما له هيئة بكونه ساكتاً ومفركاً وايضاً واسود وهذه الموازنة مطابقة لا يخرج منها

الوجه الثاني في الاتصال هو ان يسلم ايضاً ان السكوت ليس بمعنى وانما يرجع ذلك الى ذات منفكة عن الكلام فالانفكاك عن الكلام حال لنفسك لا محالة ينعدم بطر بان الكلام لحال الانفكاك تسمي عدماً او وجوداً او صفة او هيئة فقد انتفى الكلام والمتنفي قديم وقد ذكرنا ان القديم لا ينتفي سواء كان ذاتاً او حالاً او صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتاً فقط بل لكونه قديماً ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القديم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر فان قيل الاعراض كثيرة والعصم لا يدعى كون الباري محل حدوث شيء منها كالالوان والالام والذات وغيرها وانما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتموها ولا نزاع من جعلتها في الحياة والقدرة وانما النزاع في ثلاثة في القدرة (١) والارادة والعلم وفي معنى العلم السمع والبصر عند من ينشئها وهذه الصفات الثلاثة لا بد ان تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصفاً بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلاً للحوادث

اما العلم بالحوادث فقد ذهب جهنم الى انها علوم حادثة وذلك لان الله تعالى الآن عالم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهو في الازل ان كان عالماً بانه كان قد وجد كان هذا جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً بانه قد وجد كان جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول في كل حادث واما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها فان القدرة والارادة معاً ثم اختلفت العوائق منها ووجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق فلماذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت النكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بانه يخلق ايجاداً في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة

واما الكلام فكيف يكون قديماً وفيه اخبار عما مضى فكيف قال في الازل (انا

ارسلنا نوحاً الى قومه (ولم يكن قد خلق نوحاً بعد وكيف قال في الازل لموسى (اخلع
 نعليك) ولم يخلق بعد موسى فكيف امر ونهى من غير مأمور ولا منهي واذا كان
 ذلك محالاً ثم علم بالضرورة انه آمر ونهى واستحال ذلك في القدم علم قطعاً انه صار آمراً
 ناهياً بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محلاً للحوادث الا هذا والجواب اننا نقول معنا حللنا
 الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتهت منه دليل مستقل على ابطال كونه محلاً للحوادث
 اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة واذا انكشف كان القول بها باطلاً
 كالقول بانه محل للالوان وغيرها مما لا يدل دليل على الاتصاف بها * فنقول الباري تعالى
 في الازل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الازل
 العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كائن وبعده العلم بانه كان وهذه الاحوال
 تعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وانما المتغير احوال
 العالم وايضا هو اننا اذا فرضنا للواحد مباحثاً بقدوم زيد عند طلوع الشمس
 وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم يتقدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع
 الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع ايكون عالماً بقدوم زيد او غير عالم وتحال ان
 يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه
 بالضرورة ان يكون عالماً بالقدوم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد ان يكون عالماً بانه
 كان قد قدم والعلم الواحد افاد الاحاطة بانه سيكون وانه كائن وانه قد كان فهكذا ينبغي
 ان يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان يقاس السمع
 والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضع بها المرئي والسميع عند الوجود من غير حدوث
 تلك الصفة ولا حدوث امر فيها وانما الحادث السميع والمرئي والدليل القاطع على هذا
 هو ان الاختلاف بين الاحوال شيء واحد في انقسامه الى الذي كان ويكون وهو كائن
 لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم ان العلم لا يتعدد بتعدد الذوات
 فكيف يتعدد بتعدد احوال ذات واحدة واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة
 متباينة فمن اين يستحيل ان يكون علم واحد يفيد احاطة باحوال ذات واحدة بالاضافة
 الى الماضي والمستقبل ولا شك ان جمعا بنى النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا ثبت
 علوماً لانه لا نهاية لما فيلزمه ان يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك
 في احوال معلوم واحد يحققة انه لو حدث له عز بكل حادث لكان ذلك العلم لا يتحول امان
 يكون معلوماً او غير معلوم فان لم يكن معلوماً فهو محال لانه حادث وان جاز حادث لا يعلمه

مع انه في ذاته اولى بان يكون متفهماً له فبان يجوز الا يعلم الحوادث المبينة لذاته اولى وان كان معلوماً فاما ان يقتصر الى علم اخر وكذلك العلم يقتصر الى علوم آخر لا نهاية لها وذلك محال. واما ان يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومات احدها ذات والاخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجوز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق باحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم ونزومه عن التغير وهذا لا يخرج منه فاما الارادة فقد ذكرنا ان حدوثها بغير ارادة اخرى محال وحدوثها بارادة يتسلسل الى غير نهاية وان تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال ويستحيل ان تعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لان الارادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القدم وقد سبق ايضاح ذلك وكذلك الكرامى اذا قال يحدث في ذاته ايجاداً في حال حدوث العالم بذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت فيقال له وما الذي خصص اليجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج الى تخصيص آخر فيلزمهم في اليجاد ما لزم المعتزلة في الارادة الحادثة. ومن قال منهم ان ذلك اليجاد هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة اوجه: احدها استحالة قيام الصوت بذاته والاخر ان قوله كن حادث ايضاً فان حدث من غير ان يقول له كن فلماذا العالم من غير ان يقال له كن فان افترق قوله كن في ان يكون الى قول آخر افترق القول الاخر الى ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل الى غير نهاية ثم لا ينبغي ان يناظر من انتهى عقله الى ان يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع الآف الآف اصوات في كل لحظة ومعلوم ان النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي ان تكون النون بعد الكاف لان الجمع بين الحرفين محال وان جمع ولم يرتب لم يكن قولاً مفهوماً ولا كلاماً وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل في اوان واحد ألف الف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهو لا بد حقهم. يستنزلوا الله عقلاً وهو لهم من الاشتغال بالنظر

والثالث ان قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم او في حالة الوجود فان كان في حالة العدم فالمعذوم لا يفهم الخطاب فكيف بمثل بان يتكلم بقوله كن وان كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى حين ضل عن سبيله فقد انتهى ركة عقله الى ان لا يفهم المخبر بقوله تعالى (اذا اردنا ان نقول له كن فيكون) وانه كتابة عن نقاد القدرة وكلها حتى انجبر به الى هذه الخفازي نعوذ بالله من الخزي

والفضيحة يوم الفزع الا كبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف اذ ذاك ستر الله عن خبايا الجاهل ويقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد)

واما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى (اخلع نعليك) ومن قوله تعالى (انا ارسلنا نوحا) استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتا وهو محال فيه وليس محال اذ فهم كلام النفس * فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل ارساله انا زله وبعد ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القام بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في الوقت المعنوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلع نعليك لفظة تدل على الامر والامر اقتضاء وطلب يقوم بذات الامر وليس شرط قيامه به ان يكون المأمور موجودا ولكن يجوز ان يقوم بذاته قبل وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الاقتضاء بعينه من غير تحدد اقتضاء آخر وكمن شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضاء يتجزئ في نفسه على تقدير الوجود والموجود الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الاب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدر بقاء ذلك الاقتضاء على وجوده لعل الابن انه مأمور من جهة الاب بطلب العلم في غير استئناف اقتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الاقتضاء نعم العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم الا بانظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب العلم دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته سواء حدث في الوقت او كان قديما بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي ان يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون الالفاظ الدالة عليه حادثة واندلول قديما ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده عما كان مأمورا يقدر لوجوده فان كان مستحيل الوجود ربما لا يتصور وجود الاقتضاء ممن يعلم استحالة وجوده فذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل ممن يستحيل وجوده بل من علم وجوده وذلك غير محال فان قيل افتقولون ان الله تعالى في الازل امر فانه فان قلتم انه امر فكيف يكون امرا لا مأمورا له وان قلتم لا فقد صار امرا بعد ان لم يكن امره فاستجاب الامور في جواب هذا والخيار ان نقول هذا نظرا بتعاقب احد طرفيه بالمعنى الآخر لا بد من حصة له في هذا حظ المعنى متداكك وهو ان الاقتضاء

القديم معقول وان كان سابقاً على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي ان يقال اسم الامر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده ام ينطلق عليه قبله وهذا امر لفظي لا ينبغي للتأخر ان يشتغل بامثاله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادراً قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً فكذلك الأمر يستدعي مأموراً معلوماً موجوداً والمعلوم معلوم الوجود قبل الوجود بل يستدعي الامر مأموراً به كما يستدعي مأموراً ويستدعي امراً ايضاً والمأمور به يكون معدوماً ولا يقال انه كيف يكون امراً من غير مأمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجوداً بل يشترط كونه معدوماً بل من امر ولده على سبيل الرضية بامر ثم توفي فاقب الولد بما اوصى به يقال امثال امر والده والامر معدوم والامر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امثال الامر فاذا لم يستبعد كون المأمور ممثلاً للامر ولا وجود للامر ولا للأمر ولم يستبعد كون الامر امراً قبل وجود المأمور به فمن اين يستدعي وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً ولا نظر الا فيهما فهذا ما اردنا ان نذكره في استحالة كونه محلاً للحوادث اجمالاً وتفصيلاً

الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه ازلاً وابداً فهو في القدم كان حياً قادراً طاماً سمياً بصيراً متكباً واما ما يشتق له من الالفعال كالرازي والخالق والمز والمذل فقد اختلف في انه يصدق في الازل ام لا وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه

والقول الجامع ان الاسامي التي تسمى بها الله تعالى اربعة الاول ان لا يدل الا على ذاته كالوجود وهذا صادق ازلاً وابداً.

الثاني ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم ازلاً وبالبقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخرًا وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغني فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا ايضاً يصدق ازلاً وابداً لان ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلزم الذات على الدوام

الثالث ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالآمر والنهي والعلو ونظائره فذلك ايضاً يصدق عليه ازلاً وابداً عند من يعتقد قدم جميع الصفات

الرابع ما يدل على الوجود مع اضافة الى فعل من افعاله كالجود والزاق والخالق والمز والمذل وامثاله وهذا يختلف فيه فقال قوم هو صادق ازلاً اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجباً للتغير وقال قوم لا يصدق اذ لا خلق في الازل فكيف خالقاً والكاشف للغطاء عن هذا ان السيف في الضمد يسمى صارماً وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً وبها يعينين مختلفين فهو في الضمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مروباً وعند الشرب يسمى مروباً وبها اطلاقان مختلفان فعني تسمية السيف في الضمد صارماً ان الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لتصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لا مرأى وراء ذاته فبالمعنى الذي يسمى السيف في الضمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الازل فان الخلق اذ اجري بالفعل لم يكن لتجدد امر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل فهذا حظ المعنى فقد ظهر ان من قال انه لا يصدق في الازل هذا الاسم فهو محق واراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الازل فهو محق اوراد به المعنى الاول واذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما اردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاوى وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجمع من الاحكام المشتركة بين الصفات اربعة احكام فكان المجموع ثمانية عشر دعوى هي اصول الدعاوى وان كان تنبني كل دعوى على دعاوى بها يتوصل الى اثباتها فلنشغل بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء الله تعالى القطب الثالث في افعال الله تعالى وجملة افعال جايضة لا يوصف شي منها بالوجوب وندعي في هذا القطب سبعة امور

ندعي انه يجوز لله تعالى ان لا يكلف عباده وانه يجوز ان يكفهم ما لا يطاق وانه يجوز منه ابلاد العباد بغير عوض وجناية وانه لا يجب رعاية الاصلح لم وانه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع وانه لا يجب على الله بعثه الرسل وانه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل امكن اظهار صدقهم بالمهجة وجملة هذه الدعاوى تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقيبح ولقد خاض الخائفون فيه وطولوا القول في ان العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب وانما كثر الخبط لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف

تخاطب خصلتان في ان العقل واجب ام وما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا
متفقا عليه بينهما فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى
سنة الفاظ وهي الواجب والحسن والقيس والعش والسفه والحكمة فان هذه الالفاظ
مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها والوجه في امثال هذه المباحث ان نطرح الالفاظ ونحصل
المعاني في العقل بعبارات اخرى ثم نلتنف الى الالفاظ المبحوث عنها وننظر الى تفاوت
الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة ويطلق على التقديم
انه واجب وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة وليس من غرضنا وليس يخفى ان الفعل
الذي لا يترجى فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه اولى من تركه لا يسمى
واجبا وان ترجح وكان اولاً لا يسميه ايضا بكل ترجيح بل لا بد من خصوص ترجيح
ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه يعلم انه نستعقب تركه ضرراً او يتوهم وذلك
الضرر اما عاجل في الدنيا واما آجل في العاقبة وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق
مثله فانقسام الفعل ووجوه ترجمه لهذه الاقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى
اللفظ فنقول معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجباً اذ العطشان اذا لم
يبادر الى شرب الماء تضرر تضرراً قريباً ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان
ما لا ضرر فيه اصلاً ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجباً فان التجارة واكتساب المال
والنوافل فيه فائدة ولا يسمى واجباً بل المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر
فان كان ذلك في العاقبة اعني الآخرة وعرف بالشرع فحينئذ نسميه واجباً وان كان ذلك
في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى ايضاً ذلك واجباً فان من لا يعتقد الشرع قد يقول
واجب على الجائع الذي يموت من الجوع ان يأكل اذا وجد الخبز ونعني بوجوب الاكل
ترجى فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولستنا نغرم هذا الاصطلاح بالشرع فان
الاصطلاحات مباحة لا جبر فيها للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة اذا لم يكن على
وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين^١ واجب ورجع كلاهما الى التعرض
للضرر وكان احدهما ام لا يختص بالآخرة ولا آخر اخص وهو اصطلاحنا وقد يطلق
الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه الى امر محال كما يقال ما علم وقوعه
فوقوعه واجب ومعناه انه ان لم يقع يؤدي الى ان يتقلب العلم جهلاً وذلك محال
فيكون معنى وجوبه ان ضده محال فليسم هذا المعنى الثالث الواجب
واما الحين فلفظ المعنى انه ان الفعل في حق الفاعل ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها

ان توافقه اي تلام غرضه والثاني ان ينافر غرضه والثالث ان لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته لغرضه والذي ينافي غرضه يسمى قبيحاً ولا معنى لقبه الا منافاته لغرضه والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثاً اي لا فائدة فيه اصلاً وفاعل العبث يسمى عبثاً وربما يسمى سفياً وفاعل القبيح اعني الفعل الذي ينضربه يسمى سفياً واسم السفية اصدق منه على العبث وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل او لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقاً لغرضه سمي حسناً في حق من وافقه وان كان منافياً سمي قبيحاً وان كان موافقاً لشخص دون شخص سمي في حق احدها حسناً وفي حق الآخر قبيحاً اذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما امران اضافيان مختلفان بالاتخاص ويختلف في حق شخص واحد بالاحوال ويختلف في حال واحد بالاعراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسناً من وجه قبيحاً من وجه فمن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغير وبعد الظفر بها نعمة ويستقبح فعل الذي يكشف عورته ويسميه غزاً قبيح الفعل والمدين يسميه محتسباً حسن الفعل وكل يجسب غرضه تطلق اسم الحسن والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع اعدائه ويستقبجه جميع اوليائه بل هذا القاتل في الحسن المخصوص جاري في الطباع ما خلق ما يلا من الالوان الحسن الى السمرة فصاحبه يستحسن الاممرو بعشقه والذي خلق ما يلا الى البياض المشرب بالحمرة يستقبجه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به فهذا يتبين على القطع ان الحسن والقبيح عبارتان عن المطلق كلهم عن امرين اضافيين يختلفان بالاضافات عن صفات الذوات التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز ان يكون الشيء حسناً في حق زيد قبيحاً في حق عمرو ولا يجوز ان يكون الشيء اسود في حق زيد ابيض في حق عمرو لما لم تكن الالوان من الاوصاف الاضافية فاذا هممت المعنى فانهم ان الاصطلاح في لفظ الحسن ايضاً ثلاثة فقابل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان او آجلاً وقابل يخصص بما يوافق الغرض في الاخر وهو الذي حسنه الشرع اي حث عليه ووعد بالتواب عليه وهو اصطلاح اصحابنا والقبيح عند كل فرس ما يقابل الحسن فالاول اهم وهذا اخص وبهذا الاصطلاح قد يسمى بعض من لا تحاشا فعل الله تعالى قبيحاً اذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك نراهم يسبون الفلك والدهر ويقولون سخر الفلك وما اقيع اعماله ويملون

ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا النهر فان الله هو النهر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع انه لا غرض في سقه و يكون معناه انه لا تبعة عليه فيه ولا لائمة وانه فاعل في ملكه الذي لا يسام فيه ما يشاء واما الحكمة فتطلق على معنيين * احدها الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بانها كيف ينبغي ان تكون حتى نتم منها الغاية المطلوبة بها والثاني ان تتضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام وانقائه واحكامه فيقال حكم من الحكمة وهو نوع من العلم ويقال حكيم من الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معنى هذه الالفاظ في الاصل ولكن ها هنا ثلاث غلطات للوم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تعتبرها طوائف كثيرة

الاولى ان الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومشتقر ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح في حقه بمعنى انه مخالف لغرضه ولكن اغراضه كأنه كل العالم في حقه فيتوهم ان المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات الشيء ويحكم بالاطلاق فهو مصيب في اصل الاستنباح ولكنه مخطئ في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات الشيء ومنشأ غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض احواله غير ما يستقبحه معها انقلب موافقاً لغرضه

الغلطة الثانية فيه ان ما هو مخالف للاغراض في جميع الاحوال الا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الاحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما تغير ظبعة عن استهسان الكذب لكثرة الفة باستباحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من اول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلقى اليه ان الكذب قبيح في نفسه وانه لا ينبغي ان يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط بلالزمه في اكثر الاوقات وانما يقع نادراً فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط وينفر في طبعه قبحه والتفكير عنه مطلقاً

الغلطة الثالثة سبق الوم الى العكس فان ما رئيّ مقروناً بالشيء يظن ان الشيء

ايضا لا محالة يكون مقرونا به مطلقا ولا يدري ان الاخصى ابدأ يكون مقرونا بالام
واما الام فلا يلزم ان يكون مقرونا بالاحصى ومثاله ما يقال من ان السليم اعنى الذي
نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه انه ادرك المؤذي وهو
متصور بصورة حبل مبرقش فاذا ادرك الحبل سبق الوم الى العكس وحكم بانه مؤذ
فينفر الطبع تابعا للوم والخيال وان كان العقل مكذبا به بل الانسان قد ينفر عن اكل
الخبثين الاصفر لشبهه بالعذرة فيكاد يتقيا عند قول القائل انه عذرة ويتمذر عليه
ثناؤه مع كون العقل مكذبا به وذلك لسبق الوم الى العكس فانه ادرك المستقدر
رطبيا اصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم بانه مستقدر بل في الطبع ما هو اعظم من
هذا فان الاسامي التي تطلق عليها الهند والزنوج لما كان يقترون بها قبح المسي به يؤثر
في الطبع ويبلغ الى حد لو سمي به اجمل الانراك والروم لنفر الطبع عنه لانه ادرك
الوم القبيح مقرونا بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا ادرك الاسم حكم بالقبح على المسي
ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي ان يفكر عنه لان اقدام اخلاق واجتماعهم
في افوالهم وعقائدهم وافعالهم تابع لمثل هذه الاوهام واما اتباع العقل العرف فلا يقوى
عليه الا اولياء الله تعالى الذين اراهم الله الحق حقا وقوام على اتباعه وان اردت ان
تجرب هذا في الاعتقادات فاورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جليلة فيسارع
الى قبولها فالوقت له انه مذهب الاشعري رضي الله عنه لنفر وامتنع عن القبول واقلب
مكذبا بعين ما صدق به معا كان سبي الظن بالاشعري اذ كان قبح ذلك في نفسه
منذ الصبا وكذلك تقرر امرا معقولا عند العامي الاشعري ثم نقول له ان هذا قول
المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود الى التكذيب ولست اقول هذا طبع
العوام بل طبع اكثر من رايته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا العوام شيئا
اصل التقليد بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرم لا يطلبون
الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقا بالسمع والتقليد فان
صادفوا في نظرم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفونا بالدليل وان ظهر لهم ما يضعف
مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتكلف بالتقليد اصلا وينبزون
بالشبهة كل ما يخالفه وبالدليل كل ما يوافقه وانما الحق ضده وهو ان لا يعتقد شيئا
اصلا وينظر الى الدليل ويسمى مقتضاه حقا ونقيضه باطلا وكل ذلك منشاؤه
الاستحسان والاستقباح بتقديم الافة والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا وقت على هذه

المثارات سهل عليك دفع الاشكالات * فان قيل فقد رجع كلامكم الى ان الحسن والقيبح يرجعان الى الموافقة والمخالفة للاغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه ويستقبح ما له فيه فائدة * اما الاستحسن فنرى انسانيًا او حيوانيًا مشرفًا على الهلاك استحسن انقاذه ولو بشربة ماء مع انه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضًا في الدنيا ولا هو يبرأى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن ان يقدر انثناء كل غرض ومع ذلك يرجع جهة الانقاذ على جهة الاهمال بتجسين هذا وتقييع ذلك واما الذي يستقيح مع الاغراض كالذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في اطلاقها فانه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به او الذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على تقضى عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقص فبان ان الحسن والقيبح معنى سوى ما ذكرتموه والجواب * ان في الوقوف على الغلط المذكورة ما يشي هذا الغليل اما ترجيح الانقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع للادى الذي يلحق الانسان في رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الاتفكاك عنه ولان الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره قادرًا على انقاذه مع الاعراض عنه ويجهد من نفسه استقباح ذلك فيعود عليه ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفره طبعه عما يعتقد من ان المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها او فرض في شخص لا رقة فيه ولا رحمة فهذا محال بصورة اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستغالة فيبقى امر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلم احد فهو يمكن ان يعلمه فان فرض في موضع يستحيل ان يعلم فيبقى ايضا ترجيح في نفسه وميل يضاهي نفرة طبع السلام عن الخبل وذلك انه رأى الثناء مقرونًا بمثل هذا الفعل على الاطوار وهو ميل الى الثناء فيميل الى المقرون به وان علم بعقله عدم الثناء كما انه لما رأى الاذى مقرونًا بصورة الخبل وطبعه ينفر عن الاذى فينفر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الاذى بل الطبع اذا رأى من يشقه في موضع وطال معه انسه فيه فانه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر

امر على جدار ديار ليلى * اقبل ذا الجدار وذا الجدار

وما تلك الديار شققن قلبي * ولكن حب من سكن الديار
وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حب الناس الاوطان ونعم ما قال
* وحسب اوطان الرجال اليهم * ما رب قضاها الشباب هنالك *
* اذا ذكروا اوطانهم ذكرتهم * عهد الصبا فيها فحنوا لذلك *
واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا
هو السبب الذي هو غلط المفترين بظاهر الامور الداهلين عن اسرار اخلاق النفوس
الجاهلين بان هذا الميل وامثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع مجرد الوهم
واغتيال الذي هو غلط بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوهام والتخيلات
بحكم اجراء العادات حتى اذا غيّل الانسان طعاماً طيباً بالذكور او بالروية سال في
الحال لعابه وتخلبت اشدافه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لافاضة اللعاب
المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها ان تنبعث بحسب التخيّل وان كان الشخص
عالماً بانه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم او بسبب آخر وكذلك يتخيّل الصورة
الجميلة التي يشتحي مجامعتها فكما ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشئة لآلة الفعل
وسافت الرياح الى تجاويف الاعصاب وملأتها واثارت القوة المأمورة بصب المذي
الطلب المعين على الوقوع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك
الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم
الخيال والوهم ساعد العقل الوهم او لم يساعده فهذا وامثاله منشاء الغلط في سبب ترجيح
احد جانبي الفعل على الآخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فاما النطق بكلمة الكفر
وان كان كذلك فلا يستقبحه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستقبح الاصرار
فان استحسن الاصرار فله سببان احدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام
اكثر والآخر ما ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين فكمن شجاع يتطلي من
الخطر ويتهمج على عدد يعلم انه لا يطيقهم ويستحق ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة
الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسببه ثناء الخلق على من يفي
بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر حيث
لا ينتظر ثناء فسيبه حكم الوهم من حيث انه لم يزل مقروناً بالثناء الذي هو لذيقه والمقرون
باللذيق لذيقه كما ان المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الامثلة فهذا ما يحتمله هذا
المختصر من بث اسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طالع في المعقولات نظره وقد

استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام في الدعاوي فلنرجع اليها
الدعوى الاولى ندعي انه يجوز لله تعالى ان لا يخلق الخلق واذا خلق فلم يكن ذلك
واجباً عليه واذا خلقهم فله ان لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه وقالت
طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق * وبرهان الحق فيه ان نقول
قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانا بينا ان المفهوم عندنا من لفظ
الواجب ما يتال تاركه ضرر اما عاجلاً واما اجلاً او ما يكون تقيضه محال والضرر
محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الا ان يقال كان
يرودي ذلك الى خلاف ما سبق به العلم في الازل وما سبقت به المشيئة في الازل فهذا
حق وهو بهذا التاويل واجب فان الارادة اذا فرضت موجودة او العلم اذا فرض
متعلقاً بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجباً لا محالة فان * قيل انما يجب عليه ذلك
لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع الى الخالق سبحانه وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة
الخلق للتعليل والحكم المعال هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهم الحكم فلا يعينكم ذكر العلة
فما معنى قولكم انه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لا نفهم من الوجوب الا
المعاني الثلاثة وهي منعدمة فان اردتم معنى رابعاً ففسروه اولاً ثم اذكروا علته فانا ربما
لا ننكر ان للخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب
عليه اذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره وهذا لا يخرج عنه ابداً على انا نقول انما
يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في ان
يخلقهم في الجنة مشتمعين من غيرهم وصرر وغم والم واما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم
قد تمنوا العدم * وقال بعضهم ايتني كنت نسياً منسياً وقال اخري ليني لم اك شيئاً وقال
اخري ليني كنت تبتة رفعا من الارض وقال اخري يشير الى طائر ليني كنت ذلك الطائر
وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يتنى عدم الخلق وبعضهم يتنى عدم
التكليف بان يكون جاداً او طائراً فليت شعري كيف يستحيز العاقل في ان يقول
للخلق في التكليف فائدة وانما معنى الفائدة هي المكافاة والتكليف في عينه الزام كلفة وهوالم
وان نظر الى الثواب فهو الفائدة وكان قادراً على ابعاله اليهم بغير تكليف فان قيل
الثواب اذا كان باستحقاق كان الذ ووقع من ان يكون بالامتنان والابتداء * والحوار
ان الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي الى التكبر على الله عز وجل والترفع من احتمال
مسته وتقدير اللذة في الخروج من نعمته اولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم

وليت شعري كيف يُبعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوسوس ومن يستغل
المقام ابد الابد في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف اخس من ان ينظر او يخاطب
هذا لو سلم ان الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً وسنين تقبضه ثم ليت شعري الطاعة
التي بها يستحق الثواب من اين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته
وارادته وصحة اعضائه وحضور اسبابه وهل لكل ذلك مصدر الا فضل الله ونعمته فنعوذ
بالله من الانحلال عن غريزة العقل بالكلية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغي ان
يسترزق الله تعالى عقلاً لصاحبه ولا يشتغل بمنابرته .

﴿ الدعوى الثانية ﴾ ان الله تعالى ان يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه
وذهبت المعنونة الى انكار ذلك ومعتقد اهل السنة ان التكليف له حقيقة في نفسه
وهو انه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكلماً وله مورد وهو
المكلف وشرطه ان يكون فاعلاً للكلام فلا يسمى الكلام مع الجناد والمجنون خطاباً
ولا تكليفاً والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه ان يكون مفهوماً
فقط واما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كلام فاذا صدر من
يفهم مع من يفهم فبا يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفاً وان كان مثله سمي
التامعاً وان كان فوقه سمي دعاء وسوياً فالافتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي
تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك ان استحالته لا تخلو اما ان تكون
لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض او كان لاجل الاستباح وباطل ان يكون
امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن ان يفرض مجتمعا وفرض هذا ممكن اذ
التكليف لا يخلو اما ان يكون افظاً وهو مذهب الحنفي وليس بمستحيل ان يقول الرجل
لبعده الزمن ثم لهو على مذهبه اظهر واما نحن فاننا نعتقد انه افتضاء يقوم بالنفس وكما
بصور ان يقوم افتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل وبما يقوم
ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الافتضاء ونظر الزمان والسيد لا يدري ويكون
الافتضاء قائماً بذاته وهو افتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وان لم يكن معلوماً عند
المقتضى فان علمه لا يحيل بقاء الافتضاء مع العلم بالهجز عن الوفاء وباطل ان يقال
بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه
لتنزهه عن الاغراض ورجوع ذلك الى الاغراض اما الانسان العاقل المصبوط بغالب

الامر فقد يستقيم ذلك وليس ما يستقيم من العبد يستقيم من الله تعالى ﴿فان قيل﴾
فهو بما لا فائدة فيه وما لا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال ﴿فلنا﴾
هذه ثلاث دعاوي ﴿الاولى﴾ انه لا فائدة فيه ولا نسل فلعل فيه فائدة لعباد اطلع الله
عليها وليست الفائدة هي الامثال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار الأمر وما يتبعه
من اعتقاد التكليف فائدة فقد ينسخ الامر قبل الامثال كما امر ابراهيم عليه السلام
بذبح ولده ثم نسخه قبل الامثال وامر ابا جهل بالايمان واخبر انه لا يؤمن وخلاف خبره محال
﴿الدعوى الثانية﴾ ان ما لا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فانا يئنا انه لا
يراد بالعبث الا ما لا فائدة فيه فان ار يد به غيره فهو غير مفهوم

﴿الدعوى الثالثة﴾ ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تليس لان العبث
عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لا يتعرض لما قسمه عاجلاً مجاز
محض لا حقيقة له يضاهي قول القائل الريح عابثة بهربكها الاشجار اذ لا فائدة لها
فيه و يضاهي قول القائل الجدار غافل اي هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان
الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم اذا خلا عنها فاطلاقها على الذي لا يقبل العلم مجاز
لا اصل له وكذلك اطلاق اسم العاثر على الله تعالى واطلاق العبث على افعاله سبحانه
وتعالى ﴿الدليل الثاني﴾ في المسئلة ولا يحصى لاحد عنه ان الله تعالى كلف ابا جهل
ان يؤمن وعلم انه لا يؤمن واخبر عنه بانه لا يؤمن فكانه امر بان يؤمن بانه لا
يؤمن اذ كان من قول الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان هو مأموراً
بتصدقه فقد قيل له صدق بانك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال
وقوعه ولكن ليس محالاً لذاته بل هو محال لغيره والتمثال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال
لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالايمان فقد جحد الشرع
ومن قال كان الايمان منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى بانه لا يقع فقد اضطر
كل فريق الى القول بتصور الامر بما لا يتصور امتثاله ولا يفني عن هذا قول القائل
انه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدره اما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم
تكن لم قدرة الا على انكفر الذي صدر منهم واما عند المعتزلة فلا يتمتع وجود القدرة
ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شرطه ان لا
يتقلب علم الله تعالى جهلاً والقدرة لا تواد لعينها بل لييسر الفعل بها فكيف ينيسر
فعل يؤدي الى انقلاب العلم جهلاً فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو

محال لغيره فكذلك يقاس عليه ما هو محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التاليف ولا في تصور الاقتضاء ولا في الاستقباح والاستحسان

الدعوة الثالثة ندعي ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البريء عن الجنابات ولا يلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه قبيح ولذلك لزمهم المصير الى ان كل بقعة وبرغوث او ذئب يترك او صدمة فان الله عز وجل يجب عليه ان يمحسه ويثيبه عليه بثواب وذهب ذاهبون الى ان ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان اخرى يتألف منها الملائكة ما يقابل ثوابها وهذا مذهب لا يخفى فساد وكننا نقول اما ايلام البريء عن الجنابة من الحيوان والاطفال والمجانين فقدور بما هو مشاهد محسوس فيقول المصمم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استغاثته في حق الله تعالى وان فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكيمًا

فنقول ان الحكمة ان اريد بها العلم بنظام الامور والقدر على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه وان اريد بها امر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له

ثالث قبل فيؤدي الى ان يكون ظالمًا وقد قال (وما ربك بظلام للعبيد) قلنا الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الرمح فان الظلم انما يتصور ممن يمكن ان يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى او يمكن ان يكون عليه امر يخالف فعله امر غيره ولا يتصور من الانسان ان يكون ظالمًا لما في ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف امر الشرع فيكون ظالمًا بهذا المعنى فمن لا يتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه ان يكون تحت امر غيره كان الظلم مسلوبًا عنه لقد شرطه المصمم له لا لفقده في نفسه فلتفهم هذه الدقيقة فانها منزلة القدح فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات

الدعوة الرابعة ندعي انه لا يجب عليه رعاية الا صلح لعباده بل له ان يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد خلافاً للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في افعاله وواجبوا عليه رعاية الاصلح ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود فانا نريهم من افعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بانه لا صلاح للعبيد فيه فانا نفرض ثلاثة اطفال مات احدهم وهو مسلم في الصبا وبلغ الآخر

واسلم ومات مسلماً بالغاً وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر فانت العدل عندهم ان
يغفر الكافر البالغ في النار وان يكون البالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم
فاذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبته فيقول لانه بلغ فاطاعني وانت
لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لانك امتني قبل البلوغ فكان صلاحني في
ان تمدني بالحياة حتى ابلغ فاطيع فانال رتبته فلم حرموني هذه الرتبة ابداً الا بدني
وكنت قادراً على ان توصاني لما فلا يكون له جواب الا ان يقول علمت انك لو بلغت
لعصيت وما اطعت وتعرضت لعقابي ومخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة اولي بك
واصلح لك من العقوبة فينادي الكافر البالغ من الماوية ويقول يارب او ما علمت اني
اذا بلغت كبرت فلو امتني في العبا واتزلتني في تلك المنزل النازلة لكان احب الي من
تجديد النار واصلح لي فلم احييتني وكان الموت خيراً لي فلا يتي له جواب البتة ومعلوم
ان هذه الاقسام الثلاثة موجودة وبه يظهر على القطع ان الاصلح للعباد كلهم ليس بواجب
ولا هو موجود

الدعوى الخامسة ندعي ان الله تعالى اذا كاف العباد فاطاعوه لم يجب عليه
الثواب بل ان شاء اثلهم وان شاء عاقبهم وان شاء اعدمهم ولم يحشرهم ولا يالي لو غفر
لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يتافى صفة من
صفات الالهية وهذا لان التكليف تصرف في عبيده وبما ليك اما الثواب ففعل آخر
على سبيل الابتداء وكونه واجباً بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقيح وان
اريد له معنى آخر فليس بمفهوم الا ان يقال انه بصير وعده كذباً وهو محال ونحن نعتقد
الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره * فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك
الثواب فيجب

قلنا ان عديم القبح انه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن
الاغراض وان عديم به انه مخالف غرض المكلف مسلم ولكن ما هو فيجب عند المكلف لم يتنع
عليه فعله اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة علي انا لو تزلنا على فاسد
معتقد هم فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لان الثواب يكون
عوضاً عن العمل فتبطل فائدة الرق وحق على العبد ان يخدم مولاه لانه عبده فان كان
لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم
عباد قضاء الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق اذا وفي

لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك لزم على الثواب شكر مجدّد وعلى هذا الشكر ثواب مجدّد
و يسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والزب كل واحد متعباً ابدًا مقيداً بئحق الآخر
وهو محال والغش من هذا قولهم ان كل من كفر فيجب على الله تعالى ان يعاقبه ابدًا
ويخلده في النار بل كل من عارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل
بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الامور فانا نقول العبادة فاضية والعقول
مشيرة الى ان التجاوز والصنع احسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي اكثر
من ثنائهم للمنتقم واستحسانهم للعفو اشد فكيف يستقيم العفو والانعام ويستحسن طول
الانتقام ثم هذا في حق من اذنه الجنابة وضعت من قدره المعصية والله تعالى يستوي
في حقه الكفر والايمان والطاعات والمعصيان نعم في حق الهيته وجلاله سيان ثم كيف
يستحسن ان سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تايد العقاب خالداً مخلداً في مقابلته
المعصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انقضى عقله في الاستحسان الى هذا الحد كانت دار
المرضى البقي به من مجامع العلماء على انا نقول لوسلك سالك ضد هذا الطريق بعينه
كأن اقوم قبلاً واجرى على قانون الاستحسان والاستتباح الذي نفى به الاوهام
واغليالات كما سبق وهو ان نقول الانسان يبيع منه ان يعاقب على جنابة سبقت وجنابة
تداركها الا لوجهين احدهما ان يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فبحسن
ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل فان لم يكن فيه مصلحة في المستقبل اصلاً
فالعقوبة بمجرد المجازاة على ما سبق فيصح لانه لا فائدة فيه للمعاقب ولا لاحد سواه والجاني
متأثر به ودفع الاذى عنه احسن وانما يحسن الاذى لفائدة ولا فائدة وما مضى فلا
تداركه فهو في غاية القبح

الوجه الثاني ان نقول انه اذا تآذى المجنى عليه واشتد غيظه فذلك الفيض مؤلم
وشفاء الفيض مرجح من الألم والألم بالجاني البقي ومعا عاقب الجاني زال منه ألم الفيض
واستشفى بالجاني فهو اولي بهذا ايضاً له وجه ما وان كان دليلاً على نقصان العقل وغلبة
الغضب عليه فاما ايجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة في المستقبل لاحد في عالم الله
تعالى ولا فيه دفع اذى عن المجنى عليه ففي غاية القبح فهذا اقوم من قول من يقول ان
ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل وانباع الموجب الاوهام التي وقعت بتوهم
الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكننا اردنا معارضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم
والدعوى السادسة نجدعي انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله

تعالى وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان العقل يجزئه موجب وبرهانه هو ان تقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه او مع الاعتراف بان وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلاً وآجلاً بمثابة واحدة فان قلتم يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بانه لا فائدة فيه قطعاً عاجلاً وآجلاً فهذا حكم الجهل لا حكم العقل فان العقل لا يأمر بالعيب وكما هو خال عن الفوائد كلها فهو عيب وان كان لفائدة فلا يخلو اما ان ترجع الى المعبود تعالى وتقدس عن الفوائد وان رجعت الى العبد فلا يخلو ان يكون في الحال او في المال اما في الحال فهو تعب لا فائدة فيه واما في المال فالمتوقع الثواب ومن اين علم انه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لا اصل لها فان قيل يخطر بباله ان له رباً ان شكره اثابه وان كفر انعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم سيف قضية العقل كالاحتراز عن العلوم

قلنا نحن لا ننكر ان العاقل يستحسنه طبعه عن الاحتراز من الضرر موهوماً ومعلوماً فلا يمنع من اطلاق اسم الانجذاب على هذا الاستحسان فان الاصطلاحات لا شاحة فيه ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقرير الثواب بالعقاب مع العلم بان الشكر وتركه في حق الله تعالى سيان لا كالأولاد منا فانه يرتاح بالشكر والثناء ويهين له ويستلذه ويتألم بالكفر ان ويتأذى به فاذا ظهر استواء الامرين في حق الله تعالى فالترجيح لاحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو انه يعاقب على الشكر لوجهين * احدهما ان اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه صرفه عن الملاذ والشهوات وهو عبد مريبوب خلق له شهوة ومكن من الشهوات فاعل المقصود ان يشتغل بلذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وان لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال اظهر * الثاني ان يقيس نفسه على من يشكر ملكاً من الملوك بان يبحث عن صفاته واخلاقه ومكانه وموضع نومه مع اهله وجميع اسراره الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال له انت بهذا الشكر مستحق لحز الرقة فمالك ولهذا الفضول ومن انت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم وانعالم واخلاقهم ولما ذا لا تشتغل بما يهيمك فالتدري يطلب معرفة الله تعالى كانه ان تعرف دقائق صفات الله تعالى وافعاله وحكمته واسراره في افعاله وكل ذلك مما لا يؤهل الامن له منصب فن اين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فاستبان ان ما اخذهم اوهام رخصت منهم من العادات تعارضها امثالها ولا يحصى عنها فان قيل فان

لم يكن مدركاً لوجوب مقتضى العقول ادى ذلك الى انحام الرسول فانه اذا جاء بالمحجزة وقال انظروا فيها فلما خاطب ان يقول ان لم يكن النظر واجباً فلا اقدم عليه وان كان واجباً فيستحيل ان يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل ان يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر في المحجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي الى ان لا يظهر صحة النبوة اصلاً والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بمحيقة الوجوب وقد بينا ان معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على التارك بدفع ضرر موهوم في التارك او معلوم واذا كان هذا هو الوجوب فالموجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا فاطم العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب مرجح بترجيح الله تعالى في ربطة العقاب باحدهما واما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب ان يكون وجوبه معلوماً بل ان يكون علمه ممكناً لمن اراده فيقول النبي ان الكفر مم مهلك والايمان شفاء مسعد بان جعل الله تعالى احدهما مسعداً والاخر مهلكاً ولست اوجب عليك شيئاً فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وانما انا مخبر عن كونه نعم ومرشداً لك الى طريق تعرف به صدقي وهو النظر في المحجزة فان سلكت الطريق عرفت ونجوة وان تركت هلكت ومثاله مثال طيب انتهي الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له اما هذا فلا تتناوله فانه مهلك للحيوان وانت قادر على معرفته بان نظمه هذا السور فيموت على الفور فيظهر لك ما قلته واما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على معرفته بالتجربات وهو ان تشربه فتشفى فلا فرق في حقي ولا في حق استاذي بين ان يهلك او يشفى فان استاذي غني عن بقاؤك وانا ايضاً كذلك فتند هذا لو قال المريض هذا يجب علي بالعقل او بقولك وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل بالتجربة كان مهلكاً نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد اخبره الله تعالى بان الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك واخبره بانه غني عن العالمين سعدوا ام شقوا فلما اشار الرسول ان يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فنظر لنفسه ومن قصر فعلها وهذا واضح فان قيل فقد رجع الامر الى ان العقل هو الموجب من حيث انه بجماع كلامه ودعواه يتوقع عقاباً فيعمله العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر فلنا الحق اذ يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد امر هو ان الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول

مخبر عن الترجيع والمجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المخدور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة وبواقفه الشواب الموهود ليكون مستحثاً ولكن لا يستحث ما لم يفهم المخدور ولم يقدره ظناً أو علماً ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيع بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجع الفعل على الترك بنفسه بل الله هو المرجع والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المجزة والمجزة لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فإذا قد انكشف المعاني والصحيح في الالفاظ ان يقال الوجوب هو الوجوهان والموجب هو الله تعالى والمخبر هو الرسول والمعرف للمخدور وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبب الخلاص وهو الطبع وكذلك ينبغي ان يفهم الحق في هذه المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المعتاد الذي لا يشفي الغليل ولا يزيل القموص

﴿الدعوى السابعة﴾ ندعي ان بعثة الانبياء جايز وليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انه محال وبرهان الجواز انه مما قام الدليل على ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلاف الفاظ واصوات ورقوم او غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فاننا لسنا نعني به الا ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن الامر النافع في الآخرة والامر الضار بحكم اجراء العادة و يصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى امره بتبليغ الخبر و يصدر منه فعل خارق للعادة مقرونًا بدعوى ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محالاً لذاته فانه يرجع الى كلام النفس والى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان فقد استأصلنا هذا الاصل في حق الله تعالى ثم لا يمكن ان يدعي قبح ارسال الرسول على قانون الاستقباح فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستجروا هذا فليس ادراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضرورياً فلا بد من ذكر سببه وغاية ما هو به ثلاثة شبه الاولى قولهم انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول في العقول غيبة عنه و بعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحالة التصديق والقبول ﴿الثانية﴾ انه يستحيل العبث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله تعالى لو شانه اطلق بتصديقه وكلهم جهاراً فلا حاجة الى رسول وان لم يشافه به فغايته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السر والعلانية وهما با

الخواص وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها وإذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق **هو** الثالثة **ك** انه ان عرف تمييزها عن السحر والطلسمات والتخييلات فمن أين يعرف الصدق ولعل الله تعالى اراد اضلالنا واغواءنا بتصديقه ولعل كل ما قال النبي انه مسعد فهو مشقي وكلما قال مشقي فهو مسعد ولكن الله اراد ان يسوقنا الى الهلاك ويفوتنا بقول الرسول فان الاضلال والاغواء غير معال على الله تعالى عندكم اذ العقل لا يحسن ولا يقبح وهذه اقوى شبهة ينبغي ان يجادل بها المعتزلي عند رومه الزام القول بتقيح العقل اذ يقول ان لم يكن الاغواء قبيحاً فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال والجواب ان قول **ك** اما الشبهة الاولى فضعيفة فان النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبراً بما لا تشتغل العقول بمعرفته ولكن تستغل بفهمه اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقى والمسعد كما لا يستغل بدرك خواص الادوية والمقافير ولكنه اذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسباح فيجنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطيب بقراين الاحوال وامور اخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقراين حالات فلا فرق **ك** فاما الشبهة الثانية وهو عدم تمييز المعجزة عن السحر والتفيل فليس كذلك فان احداً من المعتزلة لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتى وقلب العصا ثياباً وخلق القمر وشق البحر وابراء الاكهم والابرص وامثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القابل ان ادعى ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وان فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر ويبقى النظر بعده في اعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وان ما اظهره من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر ام لا ومعها وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتعد به النبي على ملاء من اكابر السحرة ولم يبلهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الان من غرضنا آحاد المعجزات **ك** واما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك لسبب ذلك فنقول معنا علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم ان ذلك مأمون عليه وذلك بان يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدثى انسان بين يدي ملك على جنده انه رسول الملك اليهم وان الملك اوجب طاعته عليهم في فسخة الارزاق

والانطاعات فطالبيه بالبرهان والملك ما كنت فقال ايها الملك ان كنت صادقاً في ما ادعيته فصدقني بان تقوم على سر يرك ثلاث مرات على التوالي وتقع على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرات ثم قد حصل للمخاضرين علم ضروري بانه رسول الملك قبل ان يخطر ببالهم ان هذا الملك من عادته الاغواء ام يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولاً ووكيلاً لعلم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقولها انت رسولي وهذا ابتداء نصب وتولية وتقويض ولا يتصور الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والطم يكون هذا تصديقاً وتقويضاً ضروري ولذا لم ينكر احد صدق الانبياء من هذه الجهة بل انكروا كون ما جاء به الانبياء خارقاً للعادة وحملوه على السحر والتليس او انكروا وجود رب متكلم امر ناه مصدق مرسل فاما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق فان قيل فب انهم راوا الله تعالى باعينهم وسمعوه باذانهم وهو يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتك وشقاوتك فما الذي يؤمنكم انه اغوى الرسول والمرسل اليه واخبر عن المشق بانه مسعد وعن المسعد بانه مشق فان ذلك غير محال اذا لم تقولوا بتفويض القول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفها وحيانا ومشاهدة نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاكم في تركها فبم نعلم صدقه فلعلمه بلبس علينا ليغويننا ويهلكنا فان الكذب عندهم ليس قبيحاً لعينه وان كان قبيحاً فلا يمنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق اجمعين والجواب ❀ ان الكذب مأمون عليه فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التليس بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب في كلام النفس محال وفي ذلك الا من عما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل معاً علم انه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقدرون بدعوي النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك في انه مقدور البشر ام لا فاما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبق للشك مجال اصلاً البتة فان قيل فهل يجوزون انكرامات قلنا اختلف الناس فيه رالحق ذلك جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى العادة بدعاء انسان او عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى بطلان المعجزة لان

الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقراران التهدي به فان كان مع التهدي فانما سمي به معجزة و بدل بالضرورة على صدق التهدي وان لم تكن دعوي قد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لانه مقدور في نفسه فان قيل فهل من المقدور اظهار معجزة على يد كاذب قلنا المعجزة مقرونة بالتهدي سبحانه فازلة منزلة قوله صدقت وانت رسول ونصديق الكاذب محال لذاته وكل من قال له انت رسولي صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ما ينزل منزلة قوله انت رسولي محال لان معنى كونه كاذبا انه ما قيل له انت رسولي ومعنى المعجزة انه قيل له انت رسولي فان فعل الملك على ما ضربنا من المثال كقوله انت رسولي بالضرورة فاستبان ان هذا غير مقدور لانه محال والحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب ولنشرع في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ما اخبر هو عنه والله اعلم

﴿ القطب الرابع وفيه اربعة ابواب ﴾

﴿ الباب الاول ﴾ في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

﴿ الباب الثاني ﴾ في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب

القبر حق وفيه مقدمة وفصلان

﴿ الباب الثالث ﴾ فيه نظر في ثلاثة اطراف

﴿ الباب الرابع ﴾ في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى

القوانين التي ينبغي ان يعول عليها في التكفير وبه اختتام الكتاب

﴿ الباب الاول ﴾ في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر الى اثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق الفرق الاولى العيسوية حيث

ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه

رسولا حقا ومعلم ان الرسول لا يكذب وقد ادعى هو انه رسول مبعوث الى الثقلين وبعث

رسوله الى كسرى وفيصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قاله محال متناقض ﴿ الفرق

الثانية ﴾ اليهود فانهم انكروا صدقه لا بخصوص نظر فيه وفي معجزاته بل زعموا انه لا نبي بعده موسى

عليه السلام فانكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغي ان تثبت عليهم نبوة عيسى

لانه ربما يقصر فهمهم عن درك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك اعجاز احياء الموتي

وابراء الاكف والابرص فيقال له ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه

باحياء الموتي وبين من يستدل بقلب العصا تعابنا ولا يجحدون اليه سبيلا البتة الا انهم

ضلوا بشيئين احدهما قولهم النسخ محال في نفسه لانه يدل على البدء والتغيير وذلك محال على الله تعالى ﴿ والثاني ﴾ لهم بعض الملعنة ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام عليكم بديني ما دامت السموات والارض وانه قال اتي خاتم الانبياء اما الشبهة الاولى فيطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحقوق خطاب يرفعه وليس من المحال ان يقول السيد لعبد م مطلقاً ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضي منه الى وقت بقاء مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكن لا ينيه عليها وفهم العبد انه مأمور بالقيام مطلقاً وان الواجب الاستمرار عليه ابداً الا ان يغاطبه السيد بالقعود فاذا خاطبه بالقعود فقد ولم يتوهم بالسيد انه بداله او ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والان قد عرفها بل يجوز ان يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح في ان لا ينيه العبد عليها و يطلق الامر له اطلاقاً حتى يستمر على الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحته امره بالقعود فهكذا ينبغي ان يفهم اختلاف احكام الشرائع فان ورود النبي ليس بتامح لشرع من قبله يجرى بدته ولا في معظم الاحكام ولكن في بعض الاحكام كتغير قبلة وتحليل عرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال فليس فيه ما يدل على التغير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا انما يستمر لليهود اذاوا اعتقدوا انه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى وينكرون وجود نوح وابراهيم وشرعها ولا يتميزون فيه ممن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر ﴿ واما ﴾ الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين * احدهما انه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة من يكذب موسى وهو ايضا مصدق له افتنكرون معجزة عيسى وجوداً او تنكرون احياء الموتى دليلاً على صدق التهدي فان انكروا شيئاً منه لزمهم في شرع موسى لزوماً لا يبعدون عنه محيصاً واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله اتي خاتم الانبياء ﴿ الثاني ﴾ ان هذه الشبهة انما القنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لا حجج لليهود بها وقد حماوا بالسيف على الاسلام وكان رسولنا عليه السلام مصدقاً بموسى عليه السلام وما كما على اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعاً ان اليهود لم يحبجوا به لان ذلك لو كان لكان منجماً لا جواب عنه وتواتر نقله ومعلوم انهم لم

يتروكه مع القدوة عليه ولقد كانوا يحرسون على الطعن في شرعه بكل ممكن حماية
لدمائهم واموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى اثبتا نبوة نبينا عليه السلام بما
ثبتها على النصارى ﴿الفرقة الثانية﴾ وهم يجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من
حيث انهم يتكرون معجزة في القرآن وفي اثبات نبوته بالمعجزة طريقان الاول التمسك بالقرآن
فانا نقول لا معنى للمعجزة الا ما يقتضيه بحدسي النبي عند استشهاده على صدقه على
وجه يميز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شقهم بالنصاحة واغراقهم فيها متواتر
وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان لظهر فان ارسل الشعراء لما تمجدوا بشعرهم وعورضوا لظهور
المعارضات والمتناقضات الجارية بينهم فاذن لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن
انكار اقتدار العرب على طريق النصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل
ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصاً من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم
لانهم لو قدروا لعلوا فان المادة قاضية بالضرورة بان القادر على دفع الهلاك عن نفسه
يشتغل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك وتقل هذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بجاري
العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التطويل وبمثل هذا الطريق ثبت
نبوة عيسى ولا يقدر النصارى على انكار شيء من ذلك فانه يمكن ان يقابل بعيسى
فينكر تحديه بالنبوة او استشهاده باحياء الموتى او وجود احياء الموتى او عدم المعارضة
او يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك بمحادثات لا يقدر عليها المعترف باصل النبوات فان
قبل ما وجه اعجاز القرآن قلنا الجزالة والنصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن
مناهج كلام العرب في خطبتهم واتعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم
وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يري للعرب اشعار وخطب حكم
فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعليمه من
القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى عن تراجم مسيحية الكذاب
حيث قال الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وامثاله ربما
يقدر عليه مع ركاكة يستغشا، لتفصاه ويستعزون بها واما جزالة القرآن فقد قضا كافة
العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته فهذا اذا معبر
وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين اعني من اجتناع هذين الوجهين ﴿فان
قيل﴾ لعل العرب انتقلت بالحاربة والقتال فلم ترجع على معارضة القرآن ولو قصدت
لقدورت عليه او منعها العوايق عن الاشتغال به والجواب ان ما ذكره هوس فان دفع

تهدى المهدي بنظم كلام اهون من الدفع بالسيف مما جرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا فان انصرافهم عن المعارضة لم يكن الا بصرف من اقره تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من اعظم المعجزات فلو قال نبي اية صدق اتي في هذا اليوم احرك اصبعي ولا يقدر احد من البشر على معارضي فلم يعارضه احد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الاعضاء من اعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من اعظم المعجزات معها كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي على رقابهم واموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوته على النصاري ومما تشبهوا بانكار شيء من هذه الامور الجليلة فلا تشتغل الا بمعارضتهم يشبه في معجزات عيسى عليه السلام ﴿الطريقة الثانية﴾ ان ثبت نبوته بجملة من الافعال الغارقة للعادات التي ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق الهباء وتغير الماء من بين اصابمه ونسبج الحصى في كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك دليل على صدقه ﴿فان قيل﴾ احاد هذه الوقائع لم يبلغ قلبها مبلغ التواتر قلنا ذلك ايضا ان سلم فلا يقدح في العرض معا كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر وهذا كما ان شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتراً واحاد تلك الوقائع لم تثبت تواتراً ولكن يعلم من مجموع الاحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جللتها مبلغ التواتر لا يسر يرب فيها مسلم اصلاً فان قال قائل من النصاري هذه الامور لم تتواتر عندي لا جللتها ولا آحادها * فيقال ولو اتخاذه يهودى الى قطر من الاقطار ولم يخالف النصاري وزعم انه لم تتواتر عنده معجزات عيسى وان تواترت فعلى لسان النصاري وهم متهمون به فيما ذا يتصلون عنه ولا انفصال عنه الا ان يقال ينبغي ان يخالف القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك فان الاسم لا تتواتر عنده الاخبار وكذا المتصام فهذا ايضا عذرنا عند انكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه

﴿الباب الثاني في بيان وجوب التصديق﴾

(بامور ورد بها الشرع وقضى بحواجزها العقل وفيه مقدمة وفصلان)

اما المقدمة فهوان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بما اما المعلوم بدليل العقل

دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وأرادته فان كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع اذ الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما يستند اليه ونفس الكلام ايضاً فيها اختراؤه لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف ذلك وادعاء كما سبقت الاشارة اليه ﴿ واما ﴾ المعلوم مجرد السمع فتخصيص احد الجائزين بالوقوع فان ذلك من موافق العقول وانما يعرف من الله تعالى بوحى والهام ونحن نعلم من الوحي اليه بطاع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وامثالها واما المعلوم بها فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسئلة الروية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها وما يجرى هذا الجرى ثم كلما ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً ان كانت الادلة السمية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها علناً ان كانت غنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبنى على الادلة الظنية كسائر الاحمال فحين نعلم قطعاً انكار الصحابة على من يدعي كون الصدخاقلشيء من الاشياء وعرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك مجرد قوله تعالى خالق كل شيء ومعلوم انه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومهم الا مظنوناً انما صارت المسئلة قطعية بالبحث على الطرق العقلية التي ذكرناها ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية ولا ينبغي ان يعتقد بهم انهم لم يلتفتوا الى المدارك الظنية الا في الفقهيات بل اعتبروها ايضاً في التصديقات الاعتقادية والقولية ﴿ واما ﴾ ما قفى العقل باستحائه فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول وظواهر احاديث التشبيه اكثرها غير صحيحة والمصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق ايضاً لادلة السمع فيكون في وجوب التصديق اقتضاك العقل عن القضاء بالاحالة وليس يشترط اشتتاله على القضاء لتجوز و بين الرتبين فرق ربما يزل ذهن البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل اعلم ان الامر جائز وبين قوله لا ادري انه محال ام جائز وبينها ما بين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق جائز في القسمين جميعاً فهذه هي المقدمة ﴿ اما الفصل الاول ﴾ ففي بيان قضاء العقل

بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان اما الحشر فيعني به اعادة
الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعداد خلق ثان ولا
فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على
الانشاء والابتداء قادر على الاعداد وهو المعنى بقوله (قل يحياها الذي انشأها اول مرة)
فان قيل فماذا تقولون انعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعاً او تعدم الاعراض
دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على
تعيين احد هذه الممكنات واحداً الوجهين ان تعدم الاعراض ويبقى جسم الانسان
متصوراً بصورة التراب مثلاً فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب
والهيئة وجملة من الاعراض ويكون معنى اعادتها ان تعاد اليها تلك الاعراض بعينها
وتعاد اليها امثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة
عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار اعراضه
فان كل عرض يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط الاعداد فرض اعادة الاعراض وانما
ذكرنا هذا لمصير بعض الاصحاب الى استحالة اعادة الاعراض وذلك باطل ولكن القول
في ابطاله بطول ولا حاجة اليه في غرضنا هذا والوجه الآخر ان تعدم الاجسام ايضاً ثم
تعاد الاجسام بان يتخزع مرة ثانية فان قيل فيما يميز المعاد عن مثل الاول وما معنى
قولكم ان المعاد هو عين الاول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد قلنا المعدوم منقسم في
علم الله الى ما سبق له وجوده وإلى ما لم يسبق له وجوده كما ان العدم في الازل ينقسم الى
ما سيكون له وجوده وإلى ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل
الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فعني الاعداد ان نبذل بالوجود العدم الذي
سبق له الوجود ومعنى المثل ان يتخزع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعداد
ومعاً قدر الجسم بالياً ورد الامر الى تجديد اعراض فمات الاول حصل تصديق الشرع
ووقع الخلاص عن اشكال الاعداد وتمييز المعاد عن المثل وقد اطنبنا في هذه المسئلة
في كتاب التهاوت وسلكنا في ابطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متغير عندهم
وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان او غيره
وذلك الزام لا يوافق ما نعتقد فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات
المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير
كالعارض له والبدن آفة لم الزمنهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعداد

وذلك يرجع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل
 بغير الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحمايقها ولا تحمل المعتقدات التغفل الى
 هذه الغايات في العقولات فما ذكرناه كافٍ في بيان الاختصاص في الاعتقاد للتصديق
 بما جاء به الشرع واما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع اذ تواتر عن النبي صلى
 الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم بالاستعاذة منه في الاديعة واشتهر قوله
 عند المرور بقبرين انهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى (وحق بالفرعون سوء العذاب
 النار يعرضون عليها غدواً وعشيا) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه
 ظاهر وانما ننكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير
 معذب وان الميت ربما تفتقره السباع وتأكله وهذا هوس اما مشاهدة الشخص فهو
 مشاهدة لظاهر الجسم والمدرَك للعقاب جزء من القلب او من الباطن كيف كان وليس
 من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يتأهده
 ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تحيل الضرب وغيره ولواقتبه
 النائم واخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يحمله عهد بالنوم لبادر الى الانكار
 اغتراراً اسكون ظاهر جسمه كشاهدة انكار المعتزلة لعذاب القبر واما الذي تأكله
 السباع فغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع قبراً فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب
 ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه واما سؤال منكر ونكير فحق والتصديق
 به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا تستدعي منهما الا تنعياً بصوت او بغير
 صوت ولا يستدعي منه الا فعاً ولا يستدعي الفهم الا حياة والاسان لا يفهم بجميع
 بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياء جزء يفهم السؤال ويوجب ممكن مقدور عليه فيبقى
 قول القائل انا نرى الميت ولا شاهد منكر ونكيراً ولا نسمع صوتها في السؤال ولا
 صوت الميت في الجواب فهذا يلزمه منه ان ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم
 لحبر بل عليه السلام وسامعه كلامه ومبصراً جريدين حوايه ولا يستطيع مصدق الشرع
 ان ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سمعاً لذلك الصوت ومشاهدة
 لذلك الشخص ولم يخلق للمعاصر بن عنده ولا لمائسة رضي الله تعالى عنها وقد كانت
 تكون عنده حاضرة في وقت ظهور يركات الوحي فانكار هذا مصدره الاتحاد وانكار
 سعة القدرة وقد فرغنا عن ابطاله وبلزم منه ايضاً انكار ما يتأهده النائم ويسمعه من

الاصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية
احواله فتصفا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستعجزة
بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما مع ما فيهما من العجائب والسبب الذي
ينفر طباع اهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق بخلق
الانسان من نقطة قدرة مع ما فيه من العجائب والايات اولاً ان المشاهدة تضطره الى
التصديق فاذا ما لا يبرهان على احاطته لا ينبغي ان ينكر بمجرد الاستبعاد
واما الميزان فهو ايضاً حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق
به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي اعراض وقد انعدمت والمصدوم لا يوزن وان
قدرت اعدادها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق
حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان يتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة
الميزان لا حركة يد الانسان اما لا تتحرك فتكون الحركة قد فانت بجسم ليس هو متحركاً
بها وهو محال ثم ان تحرك في تفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر
موانب الاجور فرب حركة يجزء من البدن يز يد اثماً على حركة جميع البدن فراح هذا محال
فنقول قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحايف الاعمال فان
الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام فاذا وضعت في الميزان خلق
الله تعالى في كفتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير فان قيل
فأي فائدة في هذا وما معنى الحاسبة قلنا لا نطلب لنفعل الله تعالى فائدة لا يستل عما
يفعل وهم يستلون ثم قد دللنا على هذا ثم اي بعد في ان تكون الفائدة فيه ان يشاهد
العبد مقدار اعماله و يعلم انه مجزى بها بالعدل او يتجاوز عنه بالطف ومن يعزم على معاقبة
وكيله بجنايته في امواله او يعزم على البراء فمن اين يبعد ان يعرفه مقدار جنايته
باوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفائدة
لافعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك واما الصراط فهو ايضاً حق والتصديق
به واجب لانه يمكن فانه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا
توافوا عليه قيل للملائكة وقفوه انهم مسرورون فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روى اديق
من الشعر واحدة من السيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا ان صدر من ينكر قدرة
الله تعالى فانكلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وارب صدر من معترف
بالقدرة فليس المشي على هذا باعجب من المشي في النار والرب تعالى قادر على خلق قدرة

عليه ومعناه ان يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هويًا الى اسفل ولا في الهواء انحراف فاذا امكن هذا في الهواء فالصراط اثبت من الهواء بكل حال

﴿ الفصل الثاني ﴾ في الاعتذار عن الاخلال بفصول شخنت بها المعتقدات فرايت الاعراض عن ذكرها اولى لان المعتقدات المختصرة حقها ان لا تشمل الاعلى المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد

اما الامور التي لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالغرض فيها بحث عن حقائق الامور وهي غير لايقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلي ولفظي وقلبي اما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة انما تتعلق بالضدين ام لا وتعلق بالمتناقضات ام لا وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لحل القدرة وامثال له واما اللفظية فكالبحت عن المسمى باسم الرزق ما هو ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها واما الفقهية فكالبحت عن الامر بالمعروف مقي يجب وعن التوبة ما حكمها الى نظاير ذلك وكل ذلك ليس بهم في الدين بل المهم ان ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرة الذي حقق في القطب الاول وفي صفاته واحكامها كالحقق في القطب الثاني وفي افعاله بان يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرف صدقه وصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد من كل فن مما اهملناه مشكلة ليعرف بها نظايرها ويحقق خروجها عن المعاني المقصودات في المعتقدات

﴿ اما المسئلة العقلية ﴾ فكاختلاف الناس في ان من قتل هل يقال انه مات باجله ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته ام لا وهذا فن من العلم لا يضر تركه ولكننا نشير الى طريق الكشف فيه فنقول كل شيتين لا ارتباط لاحدهما بالآخر ثم افترنا في الوجود فليس يلزم من تقديرني احدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمرو معاً ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلاً فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر فاما الشيطان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة اقسام ﴿ احدهما ﴾ ان تكون العلاقة متكافية كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد احدهما عند تقدير فقد الآخر لانها من التضاييفان التي لا يتقوم حقيقة

احدها الا مع الآخر ﴿ الثاني ﴾ ان لا يكون على التكافي لكن لاحدها رتبة التقدم كالشرط مع المشروط ومعلوم انه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه ﴿ الثالث ﴾ الملاقة التي بين العلة والمعلول ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الا علة واحدة وان تصور ان تكون له علة اخرى فيلزم من تقدير نفي كل الملل بقي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علة بعضها نفي المعلول مطلقاً بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حرز الرقبة وهو راجع الى اعراض هي حركات في يد الضارب والسيف واعراض هي افتراقات في اجزاء رقبة المضروب وقد اقترن بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحرز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحرز نفي الموت فانها شيان مخلوقان معا على الافتراض بحكم اجراء العادة لا ارتباط لاحدهما بأخر فهو كالتقنينين اللذين لم تجر العادة باقتنائهما وان كان الحرز علة الموت ومولده وان لم تكن علة سواء ثم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في ان للموت عللاً من امراض واسباب باطنة سوى الحرز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفي الحرز نفي الموت مطلقاً لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلل فنرجع الى غرضنا ﴿ فنقول ﴾ من اعتقد من اهل السنة ان الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة مخلوق فنقول الموت امر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحرز فلا يجب من تقدير عدم الحرز عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف اليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد انه لو انتفى الحرز وليس ثم علة اخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفائه فاذا هذه المسئلة بطول النزاع فيها ولم يشعر اكثر اخافضين فيها بمثارها فينبغي ان نطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وابطل التولد ويبي على هذا ان من قتل ينبغي ان يقال انه مات باجله لان الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان حرز رقبة او كسوف قمر او نزول مطر او لم يكن لان كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها بتكرار بالعادة وبعضها لا يتكرر فلما من جعل الموت سبباً طبيعياً من الفطرة وزعم ان كل مزاج فله رقبة معلومة في القوة اذا

خلبت ونفسها تبادت الى منتها مدتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استنجالاً
بالإضافة الى مقتضى طباعها والاجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الخائط مثلاً
يبقى مائة سنة بقدر احكام بنائه ويمكن ان يهدم بالقاس في الحال والاجل يعبر به عن
مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك ان يقال اذا هدم بالقاس لم ينهدم باجله وان
لم يتعرض له من خارج حتى انحطت اجزأؤه فيقال انهدم باجله فهذا اللفظ ينبي على
ذلك الاصل

المسئلة الثانية ﴿ وهي الفظية فكأختلافهم في أن الايمان هل يزيد وينقص
ام هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأ الجهل بكون الاسم مشتركاً اعني اسم
الايمان واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذا
قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي اذا كان
جزماً وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول
ان من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فانما تحكم بانه مات مؤمناً ودليل
اطلاقه على التصديق التقليدي ان جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى
الله عليه وسلم بمجرد احسانه اليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قوانين احواله من غير نظر في
ادلة الواحداية ووجه دلالة المجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقد قال
تعالى (وما انت بمؤمن لنا) اي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه
على الفعل قوله عليه السلام لا يزفي الزاني وهو مؤمن حين يزفي وقوله عليه السلام الايمان
بضعة وسبعون باباً اذناها امامة الاذى عن الطريق فنرجع الى المقصود ونقول ان اطلاق
الايمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور ز يادته ولا نقصانه بل اليقين ان حصل بكاله
فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكاله فليس يقين وفي خطة واحدة ولا يتصور فيها زيادة
ونقصان الا ان يراد به زيادة وضوح اي زيادة طائنية النفس اليه بان النفس تطأ
الى اليقينية النظرية في الابتداء الى حل ما فاذا تواردت الادلة على شيء واحداً فاد
بظواهر الادلة زيادة طائنية وكل من مارس العلوم ادرك تفاوتها في طائنية نفسه الى
العلم الضروري وهو العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والى العلم يحدث العالم وأن محدثه
واحد ثم يدرك ايضاً تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة ادلتها وتفاوتها في طائنية
النفس متاهد لكل ناظر من باطنه فاذا فسرت لزيادة به لم يمنعه ايضاً في هذا التصديق
اما اذا اطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا سبيل الى جحد التفاوت فيه فان ادرك

بالمساعدة من حال اليهودي في تجميعه على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتاً حتى ان الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه التهويلات والتخويفات ولا التحقيقات العلمية ولا التحليلات الاتحافية والواحد منهم مع كونه جازماً في اعتقاده تكون نفسه اطوع لقبول اليقين وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح ويرد يقين والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وانما ينكره الذين سمعوا من الماوم والاعتقادات اساميا ولم يدركوا من انفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف احوالهم واحوال غيرهم فيها واما اذا اطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا ينبغي بطرق التفاوت الى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداعنة في مثل هذا المقام اولى والحق احق ما قيل **فانقول** ان المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طابئة النفس الى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس وهذا امر لا يعرفه الا من سير احوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ولاحظ تفاوت الحال في باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آتية لمعتقداته ويتأكد به طابئته حتى ان المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده اعما نقساً على المحاول تغييره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضى بها فان من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم فان اقدم على مسح راسه ونفقده امره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تاكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجداً له او مقبلاً يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على افعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه امور يحجبها التمهذون في الكلام الذين ادركوا ترتيب العلم بسماح الانفاظ ولم يدركوها بنوع النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا اظهر اختلافهم في معنى الرزق (وقول) المعتزلة ان ذلك مخصوص بما يملكه الانسان حتى الزموا انه لا رزق لله تعالى على البهائم فربما قالوا هو مما لم يحرم تناول فقيل لهم فالظلمة ما توا وقد عاسوا عوم لم يرزقوا وقد قال اصحابنا انه عبارة عن المنفعة به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة ونفصيح الوقت بهذا وامثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بنية عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغي ان يضيع العمر الا بالهم وبين يدي النظر امور مشكلة البحث عنها ام من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله ان يوفقنا للاشتغال بما يعيننا

المسئلة الثالثة الفقيه ❀ فقل اختلافهم في ان الفاسق هل له ان يحتسب وهذا نظر قضي فن اين يليق بالكلام ثم بالختصرات ولكننا نقول الحق ان له ان يحتسب وسبيله التدرج في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الامر والنهي معصوماً عن الصغائر والكبائر جميعاً فان شرط ذلك كان خرقاً للاجماع فان عصمة الانبياء عن الكبائر انما عرفت شرعاً وعن الصغائر مختلف فيها فحق يوجد في الدنيا معصوم وان قلتم ان ذلك لا يشترط حتى يجوز للابن الحرير مثلاً وهو عاصم به ان يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر ان يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقايله عايه فان قالوا لا خرقوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تول مشقة على العصاة والمطيعين ولم يمنحوا من الغز ولا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فنقول شارب الخمر هل له ان يمنع من القتل ام لا فان قيل لا قلنا فما الفرق بين هذا وبين لابس الحرير اذا منع من الخمر والزنا اذا منع من الكفر وكما ان الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر ايضاً متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان المتقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله ان يمنع عما فوقه فهذا الحكم لا مستند له اذ الزنا فوق الشرب ولا بعد ان يزني ويمنع من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلامه واصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعليّ والامر بترك المحرم واجب عليّ مع التارك فلي ان اتقرب باحد الواجبين ولم يلزمني مع ترك احدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز ان يترك الامر بترك الشرب وهو بتوكه يجوز ان يشرب ويامر بالتارك فما واجبان فلا يلزم بتوك احدهما ترك الآخر ❀ فان قيل ❀ فيلزم على هذا امور شنيعة وهوان يزني الرجل بامرأة مكروهاً اياها على التمكنين فان قال لها في اناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشفي وجهك فاني لست محرم لك وانكشف لغير المحرم حرام وانت مكروهة على الزنا بمشارة في كشف الوجه فامتنعك من هذا فلا شك من ان هذه حجة باردة شنيعة لا يصبر اليها عاقل وكذلك قوله ان الواجب على شيئين العمل والامر للغير وانا اتماعني احدهما وان تركت الثاني كقوله ان الواجب على الوضوء دون الصلاة وانا اصلي وان تركت الوضوء والمسنون في حي الصوم والنسحر وانا اسحر وان تركت الصوم وذلك محال لان السحور للصوم والوضوء للصلاة كل واحد شرط الآخر وهو مقدم في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فلهذه نعمة اولاً تم غيره اما اذا اعمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك

﴿ الباب الثالث في الامامة ﴾

النظر في الامامة ايضا ليس من المهمات وليس ايضا من فن المعقولات فيها من
 الفقهيات ثم انها مشارا للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها اسلم من الغايض بل وان
 احاب فكيف اذا اخطأ ولكن اذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به اردنا ان نسلك
 المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار ولكننا نوجز القول
 فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة اطراف الطرف الاول في يسان وجوب نصب
 الامام ولا ينبغي ان تظن ان وجوب ذلك مأخوذ من العقل فانا بينا ان الوجوب يؤخذ
 من الشرع الا ان يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه ادنى مضرة وعند ذلك
 لا يتكر وجوب نصب الامام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا ولكننا نقيم البرهان
 القطعي الشرعي على وجوبه ولسنا نكتفي بما فيه من اجماع الامة بل ننبه على مستند
 الاجماع ونقول نظام امر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعاً وهذه مقدمة
 قطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة اخرى وهو انه لا يحصل نظام الدين
 الا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام
 ﴿ فان قيل ﴾ المقدمة الاخيرة غير مسئلة وهو ان نظام الدين لا يحصل الا بامام
 مطاع فدلوا عليها فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام
 الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان ففي ايهما النزاع فان قيل لم قلنا ان
 نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا
 ضدان والاشتغال بعبادة احدهما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما نريده
 بالدين الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التمتع والتلذذ والزيادة على الحاجة
 والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت واحدهما ضد الدين والآخر
 نبطه وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعروفة
 والعبادة لا يتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة
 والمسكن والاقوات والامن هو آخر الافات ولعمري من اصبح آمناً في سر به معافاً في
 بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذو فيرها وليس يامن الانسان على روحه
 وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الاحوال بل في بعضها الا بالنظر في الدين الاتهتقي
 الا ان على هذه المهمات الضرورية والا فمن كان جميع اوقاته مستغرقاً بجملة من

سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاها الى سعادة الآخرة فاذن بان نظام الدنيا اعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين

❖ واما المقدمة الثانية ❖ وهو ان الدنيا والامن على الانفس والاموال لا ينتظم الا بسطان مطاع فتشهد له مشاهدة اوقات الفتن بموت السلاطين والائمة وان ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام المروج وعم السيف وشمل القهط وهلك المواشي وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ احد للعبادة والعلم ان بقي حياً والاكثر من يهلكون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين اس والسلطان حارس وما لا اس له فهدوم وما لا حارس له فضائع وعلى الجملة لا يتارى العاقل في ان الخلق على اختلاف طبقاتهم ومهم عليه من نشأت الاهواء وتباين الاراء لو خلو ورائهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لمكانوا من عند آخرهم وهذا داء لا علاج له الا بسطان قاهر مطاع يجمع شتات الاراء فبان ان السلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدين ضروري في نظام الدين ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً فكان وجوب نصب الائمة من ضروريات الشرع الذي لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك

❖ الطرف الثاني ❖ في بيان من يتعين ان سائر الخلق لان ينصب اماماً فنقول ليس يخفى ان التنصيب على واحد فجعله اماماً بالتشبي غير ممكن فلا بد له من تمييز بخاصية يفارق سائر الخلق بهذا فذلك خاصية في نفسه وخاصية من جهة غيره اما من نفسه فان يكون اهلاً لتدبير الخلق وحملهم على مرادهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاء تشترط فيه مع زيادة سبب قرين وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قرين فهذا يتميز عن اكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في قرين جماعة موصوفون بهذه الصفة فلا بد من خاصية اخرى تميزه وليس ذلك الا التولية او التفويض من غيره فانما يتعين للامامة ما وجدته التولية في حقه على الخصوص من دون غيره فيبقى الان النظر في صفة المولى فان ذلك لا يسلم لكل احد بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يصدر الا من احد ثلاثة اما التنصيب من جهة النبي صلى الله عليه وسلم واما التنصيب من جهة امام العصر بان يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من اولاده او سائر قرينيه واما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي اتياده وتفويضه لمساعدة الاخرين ومبادرتهم الى الباطنة ذلك قد يسلم في بعض

الاعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمناجاة مستولي على الكفاية ففي يعينه
وتفويضه كفاية عن تفويض غيره لان المقصود ان يجتمع شتات الاراء لشخص
مطاع وقد صار الامام بيمامة هذا المطاع مطاعاً وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل
لشخصين او ثلاثة او جماعة فلا بد من اجتماعهم ويعتبرهم واثاقهم على التفويض حتى
ثم الطاعة بل اقول لو لم يكن بعد وفاة الامام الا فرشي واحد مطاع متبع فنهض بالامامة
وتولاها بنفسه وتساخل بها واستنبح كافة الخلق بشوكته وكفايته وكان
موصوفاً بصفات الائمة فقد انعقدت امامته ووجبت طاعته فانه تعين بحكم شوكته وكفايته
وفي منازعته اثارة الفتن الا ان من هذا حاله فلا يجوز ايضاً عن اخذ البيعة من اكابر
الزمان واهل الحل والعقد وذلك ابعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة
الا عن بيعة وتفويض فان قيل كان المقصود حصول ذي راي مطاع يجمع
شتات الاراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد فلو
انتهض لهذا الامر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضا ولكنه مع ذلك يراجع العلماء
ويعمل بقولهم فما ذا ترون فيه ايجب خلعهم ومخالفتهم ام تجب طاعته قلنا الذي نراه ونقطع
انه يجب خلعهم ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير
اثارة فتنة وتهيج قتال وان لم يكن ذلك الا بتفريق قتال وجبت طاعته وحكم بامامته
لان ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه او مستغنياً من غيره دون ما يفوتنا بتقليد
غيره اذا افتقرنا الى تهيج فتنة لا ندري عاقبتها وربما يؤدي ذلك الى هلاك النفوس
والاموال وزيادة صفة العلم انما تراعي مزينة وثقة للمصالح فلا يجوز ان يعطل اصل المصالح
في التشوق الى مزاياها وتكلماتها وهذه مسائل فقهية فيلوت المستبعد لمخالفتهم المشهود
على نفسه استبعاده ولينزل من غلواته فالامر اهون مما يظنه وقد استعبدنا تحقيق هذا
المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهر المصنف في الرد على الباطنية فان قيل فان تسامحهم
بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من اخصال قلنا ليست هذه مسامحة
عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم ان تناول الميتة محظور ولكن
الموت اشد منه فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضي بطلان الامامة في عصرنا
لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتهدي لما بل هو فاقد للمتصف بشروطها
فاي احواله احسن ان يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والا نكحة غير معتدة
وجميع تصرفات الولاة في اقطار العالم غير نافذة وانما الخلق كهم مقدمون على الحرام

او ان يقول الامامة منقذة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة امور اما ان يمنع الناس من الانكحة والتصرفات المتوسطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدي الى تعطيل المعاش كلها ويفضي الى تشتيت الاراء وهلاك الجماهير والدهما او يقول انهم يقدمون على الانكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام الا انه لا يحكمهم بقسمهم ومعصيتهم لضرورة الحال واما ان نقول يحكمهم بالاعتقاد الامامة مع فوات شروطها لضرورة الحال ومعلوم ان البعيد مع الابدق قريب واهون الشرين خير بالاضافة ويجب على العاقل اختياره لهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلة وانما يثبت بطول الالفة في سمعه فلا نزل النفرة عن تقيضه في طبعه اذ فطام الضعفا عن المألوف شديد عجز عنه الانبياء فكيف غيرهم

فان قيل فهلا قلتم ان التنصيص واجب من النبي والخليفة كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذ ادعوا انه واجب قلنا لانه لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص عمر ايضا بل ثبتت امامة ابو بكر وامامة عثمان وامامة علي رضي الله عنهم بالتقوى يرضى فلا تلتفت الى تجاهل من يدعي انه صلى الله عليه وسلم نص على علي لقطع النزاع ولكن الصحابة كايروا النص وكتبوه فامثال ذلك يمارض بمثله ويقال بهم تنكرون على من قال انه نص على ابي بكر فاجمع الصحابة على موافقته النص ومتابعته وهو اقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتانته تم انما يتخيل وجوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف وليس ذلك بمتعذر فان البيعة تقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد تولوا بالبيعة وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الامامية انه تولى بالنص في الطرف الثالث في شرح عقيدة اهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم اعلم ان للناس في الصحابة واخلفاء اصراف في اطراف فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للائمة ومنهم متعجب على الطعن بطلق اللسان بدم الصحابة فلا تكون من الفريقين واسلك طريق الاعتقاد واعلم ان كتاب الله تعالى يستعمل على البناء على المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بتركية النبي صلى الله عليه وسلم ايام بالفاظ مختلفة كقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وما من واحد الا وورد عليه ثناء خاص في حقه بطول نقله فينبغي ان تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكي عن احوال تخالف

مقتضى حسن الظن فاكثرا ما ينقل مخزع بالتعصب في حقهم ولا اصل له وما ثبت نقله فالتاويل متطرق اليه ولم يجوز ما لا يتسع العقل لتجوز الخطاء والسهو فيه وحمل افهامهم على قصد الخير وان لم يصيبوه والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة رضي الله عنهم الى البصرة والظن بعائشة انها كانت تطلب تغطية الفتنة ولكن خرج الامر من الضبط فواخر الامور لا تبقى على وفق طالب او ايلها بل تنسل عن الضبط والظن بمعاوية انه كان على تاويل وظن فيما كان يتعاطاه وما يحكي سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف اكثره اختراعات الروافض والخوارج وارباب الفضول الخاضعون في هذه القنون فينبغي ان تلازم الانكار في كل ما لم يثبت وما ثبت فيستنبط له تاويلاً فما تعذر عليك فقل لعل له تاويلاً وعذراً لم اطلع عليه واعلم انك في هذا المقام بين ان تسي الظن بمسلم وتطمع عليه وتكون كاذباً او تحسن الظن به وتكف اسانك عن الطعن وانت مخفي مثلاً والخطاء في حسن الظن بالمسلم اسلم من الصواب بالطعن فيهم فلو سكنت انسان مثلاً عن لعن ابيليس او لعن ابي جهل او ابي لباب او من شئت من الاشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو يرى عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك بل اكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشريعة الزجر عن الغيبة مع انه اخبار عما هو متحقق في الغتاب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل الى الفضول اثر ملازمته السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق الاسان بالمتناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم افضل من غيرهم وترتيبهم سيف الفضل عند اهل السنة كترتيبهم في الامامة وهذا لما كان ان قولنا فلان افضل من فلان ان معناه ان محله عند الله تعالى في الآخرة ارفع وهذا غيب لا يطلع عليه الا الله ورسوله ان اطلعه عليه ولا يمكن ان يدعي نصوص فاطمة من صاحب الشريعة متواترة مقنضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول البناء على جميعهم واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق تناته عليهم رعى في عناية واتقاهم امر آخر اغنانا الله عنه ويعرف الفضل عند الله تعالى بالاعمال مشكل ايضاً وغايته رجه خن فكم من شخص مقوم الظاهر وهو عند الله بمكان ايسر في قلبه وخلق خفي في باطنه وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو في مخطط الله لحبت مستكن في باطنه فلا مطلع على السرير الا الله تعالى ولكن اذا ثبت انه لا يعرف الفضل الا بالوحي ولا يعرفه من النبي الا بالاستماع واولى الناس سماع ما يدل على تفاوت

الفضائل الصحابة الملائمون لاحوال النبي صلى الله عليه وسلم وهم قد اجمعوا على تقديم
 ابى بكر ثم نعى ابوبكر على عمر ثم اجمعوا بعده على عثمان ثم على علي رضي الله عنهم وليس
 يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان اجماعهم على ذلك من
 احسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ومن هذا اعتقد اهل السنة هذا الترتيب
 في الفضل ثم بحثوا عن الاخبار فوجدوا فيها ما عرف به مسند الصحابة واهل الاجماع
 في هذا الترتيب فهذا ما اردنا ان نقتصر عليه من احكام الامامة والله اعلم واحكم



❁ الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق ❁

اعلم ان الفرق في هذا مبالغات وتعصبات فرما انتهى بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى اليها فاذا اردت ان تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شئ ان هذه مسألة فقهية اعني الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً فانها تارة تكون معلومة بادلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد ولا محال لدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا الا بعد تفهيم قولنا ان هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار الآخرة وانه في النار على التايد ودع حكمة في الدنيا وانه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسئلة ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه ايضاً اخبار عن قول صادر منه وهو كذب او اعتقاد وهو جهل ويجوز ان يعرف بادلة العقل كون القول كذباً وكون الاعتقاد جهلاً ولكن كون هذا الكذب والجهل موجباً للتكفير امر آخر ومعناه كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ امواله ومعنى كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ امواله ومبيحاً لاطلاق القول بانه مخلف في النار وهذه الامور شرعية ويجوز عندنا ان يرد الشرع بان الكذاب او الجاهل او المكذب مخلف في الجنة وغير مكثرت بكفره وان ماله ودمه معصوم ويجوز ان يرد بالعكس ايضاً نعم ليس يجوز ان يرد بان الكذب صدق وان الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب ان هذا الجهل وانكذب هل جعله الشرع سبباً لابطال عصمته والحكم بانه مخلف في النار وهو كمنظرنا في ان الصبي اذا تكلم بكلمة في الشهادة فهو كافر بعد او مسلم اي هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سبباً لعصمة دمه وماله ام لا وهذا الى الشرع فاما وصف قوله بانه كذب او اعتقاده بانه جهل وليس الى الشرع فاذا معرفة الكذب والجهل يجوز ان يكون عقاباً واما معرفة كونه كافراً او مسلماً فليس الا شرعياً بل هو كمنظرنا في الفقه في ان هذا الشخص رقيق او حر ومعناه ان السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلاً لشهادته وولايتته ومزبلاً لاملا كه ومسقطاً للقصاص عن سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلباً لاحكام ترعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز السور في ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى فاذا نقرر هذا الاصل نقد فزنا في اصول الفقه وفروه ان كل حكم شرعي يدعيه مدع فاما ان يعرفه باصل من اصول الشرع من اجماع او نقل او قياس على اصل وكذلك كون الشخص كافراً اما ان يدرك باصل

او بقياس على ذلك الاصل والاصل المقطوع به ان كل من كذب محمداً صلى الله عليه وسلم فهو كافر اي محمدي في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة الى جملة الاحكام الا ان التكذيب على مراتب ﴿الرتبة الاولى﴾ تكذيب اليهود والنصارى واهل الملل كلهم من الجوس وعبد الاوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب وجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالتحق به ﴿الرتبة الثانية﴾ تكذيب البراهمة المنكرين لاصل النبوات والدهرية المنكرين لاصنع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء اعني البراهمة فكانوا بالنكفير الاولى من النصارى واليهود والدهرية الاولى بالنكفير من البراهمة لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضرورة انكار النبوة ويتحقق بهذه الرتبة كل من قال قولاً لا يثبت النبوة في اصلها او نبوة نبياً محمداً على الخصوص الا بعد بطلان قوله ﴿الرتبة الثالثة﴾ الذين يصدفون بالاصنع والنبوة وصدفون النبي ولكن يعتقدون اموراً تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محق وما قصد بما ذكره الاصلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكالافهام الخلق عن دركة هؤلاء الفلاسفة ويجب القطع بنكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بالخور العين والمأكول والمشروب والملبوس والاخرى قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكلليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية والثالثة قولهم ان العالم قديم وان الله تعالى منقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المول والافلم ترى الوجود الا متساو بين هؤلاء اذا اوردوا عليهم آيات القرآن زعموا ان اللذات العقلية تقصر الافهام عن دركها فقتل لهم ذلك باللذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الشرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستعبادة الرشد من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم انكذب لاجل المصالح بطلت الثقة باقوالهم فقام قول يصد عنهم الا وينصرون ان يكون كذباً وانما قالوا ذلك لمصلحة ﴿فان قيل﴾ فلم قلتم مع ذلك بانهم كفرة قلنا لانه عرف قطعاً من الشرع ان من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معلون لكذب بعباذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذباً ﴿الرتبة الرابعة﴾ المعتزلة والمستبينة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدفون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطون في التأويل هؤلاء امرهم في حمل الاجتهاد الذي ينبغي ان يميل المحصل اليه الاتزان

من التكفير ما وجد اليه سبيلاً فان استباحة الدماء والاموال من المصلين الى القبلة
المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطأ وغلطاً في ترك الف كافر في الحياة
اهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه وسلم * امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله فاذا قالوها فقد عصموا مني دمام
واموالهم الا بحمها * وهذه الفرق منقسمون الى مسرفين وغلأ والى مقتصدين بالاضافة
اليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق
اظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان اكثر الخائفين
في هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم
ان الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهو لا يسوا مكذبين اصلاً ولم يثبت
لنا ان الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت ان العصمة
مستفادة من قول لا اله الا الله قطعاً فلا يدفع ذلك الا بقاطع وهذا القدر كاف في
التنبيه على ان اسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان فان البرهان اما اصل او
قياس على اصل والاصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معني المكذب
اصلاً فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة ﴿ الرتبة الخامسة ﴾ من ترك التكذيب
الصريح ولكن ينكر اصلاً من اصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله
عليه وسلم كقول القائل الصلوات الخمس غير واجبة فاذا قرىء عليه القرآن والاخبار
قال لست اعلم صدر هذا من رسول الله فاعله غلط وتحرى ف وكن يقول انا معترف بوجوب
الحج ولكن لا ادري اين مكة واين الكعبة ولا ادري ان البلد الذي تستقبله الناس
ويحجونه هل هي البلد التي سمى النبي عليه السلام ووصفها القرآن فهذا ايضا ينبغي ان
يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه يحتز عن التصريح والا غلطات وتوارثت تتوارث في دركها
العوام والخواص وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يختص لدرجه
اولى البصائر من النظار الا ان يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ولم يتواتر عنده
بعد هذه الامور فيقبله الى ان يتواتر عنده ولست نكفره لانه انكر امراً معلوماً بالتواتر
وانه لو انكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة او انكر نكاحه حفصت
بنت عمر او انكر وجود ابي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيباً في اصل من
اصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلوة واركان الاسلام ولست نكفره

بمخالفة الاجماع فان لنا نظراً في تكفير النظام المنكر لاصل الاجماع لان الشبه كثيرة في كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق على رأي نظري وهذا الذي نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضروري وتطابق اهل الحل والعقد على رأي واحد نظري لا يوجب العلم الا من جهة الشرع ولذلك لا يجوز ان يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار من النظار الذين حكموا به بل لا تواتر الا في المحسوسات ﴿الرتبة السادسة﴾ ان لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب ايضاً امراً معلوماً على القطع بالتواتر من اصول الدين ولكن منكر ما علم صحته الا الاجماع فاما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلاً اذا انكر كون الاجماع حجة قاطعة في اصله وقال ليس يدل على استحالة الخطأ على اهل الاجماع دليل عقلي قطعي ولا شرعي متواتر لا يحتمل التأويل فكما تستشهد به من الاخبار والاباآت له تاويل يزعمه وهو في قوله خارق لاجماع التابعين فانا نعلم اجماعهم على ان ما اجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد انكر الاجماع وخرق الاجماع وهذا في محل الاجتهاد ولي فيه نظر اذ الاشكالات كثيرة في وجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالمهد للصدور ولكن لو فتح هذا الباب انجر الى امور شنيعة وهو ان قائلًا لو قال يجوز ان يبعث رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيبعد التوقف في تكفيره ومستبد استحالة ذلك عند البحث تستمد من الاجماع لا محالة فان العقل لا يحمله وما نقل فيه من قوله لا نبي بعدي ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يحجز هذا القائل عن تاويله فيقول خاتم النبيين اراد به اولى العزم من الرسل فان قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدي لم يرد به الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبي اعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من انواع الهذيان فهذا وامثاله لا يمكن ان ندعى استحالاته من حيث مجرد اللفظ فانا في تاويل ظواهر التشبيه قفينا باحتمالات ابعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلًا للنصوص ولكن الرد على هذا القائل ان الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ من قرائن احواله انه افهم عدم نبي بعده ابدًا وعدم رسول الله ابدًا وانه ليس فيه تاويل ولا تخصيص فنكر هذا لا يكون الا منكر الاجماع وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها الى نظر والمجتهد في جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقينًا وإثباتًا والفرض الان تحرير معاقده الاصول التي باقى عليها التكفير وقد ترجع الى هذه المراتب الستة ولا يمتزج فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب فالمقصود التاميل دون التفصيل ﴿فان قيل﴾ السجود بين يدي العزم

﴿ تباع في محل احمد ناجي الجمال ومحمد امين الخانجي الكتي ﴾

(واخيه بالاستانة ومصر)

كتاب فيصل الشفرقة بين الاسلام والزندقة للامام الغزالي

القسطاس المستقيم له ايضاً

محك النظر

مفتاح العلوم للإمام السكاكي وبهامشه انعام الدراية لقراء النقاية للسيوطي

تفريغ المهج بتلويح الفرج الجامع لثلاث كتب

الاتحاق بحج الاشرف و بهامشه حسن التوصل في اداب زيارة افضل الرسل

المنهل العذب لحضرة الشيخ حسن السقا

نظم الفرائد في العقائد لشيخ زاده

المبادئ المنطقية للقيومي

افضل الصلوات تأليف العلامة يوسف افندي النبهاني

شرح شاتل الترمذي للعلامة علي القاري، وبهامشه شرح المناوي

اللائي المصنوعه في الاحاديث الموضوعه للإمام السيوطي

فلسفة القاضي ابن رشد

تأسيس النظر للإمام الدبوسي في اختلاف الفقهاء

فقه اللغة ومسرح العربية للإمام الثعالبي

تہافت الفلاسفۃ للامام الغزالی والقاضی ابن رشد وبہامشہ تہافت خواجہ زادہ

كتاب منظومة العلامة الكواكبي في أصول فقه السادة الحنفية نحوًا من التي يت

كتاب ارشاد الامة في حكم الاحكام بين اهل الذمة للعلامة الشيخ محمد بن محمد بن نجيب الحنفى

كتات الملل والنحل لابن حرم وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني وقد يهزمه الجزء الاول والثاني

كشف الظنون من أسماء الكتب والفنون لكاتب جليل طبع الاستانة

الاتسار والايجاز الى ما وقع في القرآن من انواع المجاز للعزبن عبد السلام

کتاب تفسیر الخازن و جہامتہ تفسیر التیخ الاکبر طبع الاستانة

كشف الامام البزدوي وهو اكبر كتاب طبع في اصول الائمة الحنفية

الشافعي تعريف حقوق المعطفي (صلى الله عليه وسلم) طبع الاستانة

عجاز القرآن لابي بكر الباقلاني
 الخلاصة للبهاء العاملي وبهامشه سكران السلطان مع اسرار البلاغة
 ديوان القاضي ابي بكر الارجاني طبع بيروت
 قصة المولد الشريف للبرزنجي مع اسماء اهل بدر (محرك)
 كتاب شرح برهان المكتوب طبع الاستانة
 كتاب لاشباه والنظائر للقويه » »



❦ كتب جاري طبعا على نفقة اصحابها وتباع في محلنا ❦
 كتاب محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للامام
 الفخر الرازي مع شرحه المفصل للامام نجم الدين انصاري
 الصناعتين في صناعة النثر والنظم لابي هلال العسكري مع ذيله الصياغتين
 في رجال الصناعتين لبعض افاضل العصر الجاري طبعه في الاستانة العاليه
 النور المارق بين المخلوق والحالق تأليف سعادتو عبدالرحمن جلبي باجه جي زاده
 وقد وضع بهامشه كتابان جليلان (الاول) الاجوبة الفاخرة للامام القرافي
 والثاني ارتداد الحيارى من اليهود والنصارى لابن قيم الجوزيه الجاري طبعهم بمصر



❦ فهرست كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للامام الغزالي ❦

نمرة	
٢	خطبة الكتاب
٣	باب ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب ونقسم المقدمات والفصول والابواب وهي مشتملة على اربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات وعلى اربع اقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات
٤	التمهيد الاول في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين
٦	التمهيد الثاني في بيان الخوض في هذا العلم الخ وفيه اربع فرق
٦	الفرقة الاولى والثانية

٧	الفرقة الثالثة والرابعة
٨	التمهيد الثالث في بيان الاستغفال في هذا العلم من فروض الكفايات
٩	التمهيد الرابع في بيان مناهج الادلة الخ
٩	المنهج الاول
١٠	المنهج الثاني والمنهج الثالث
١١	مسألة خلافية
١٣	القطب الاول في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي
١٣	الدعوى الاولى وجوده تعالى وبرهانه
١٩	الدعوى الثانية في القدم
١٩	الدعوى الثالثة في البقاء
٢٠	الدعوى الرابعة في ان صانع العالم ليس بمجهر
٢١	الدعوى الخامسة في ان صانع العالم ليس بجسم
٢١	الدعوى السادسة في ان صانع العالم ليس بعرض
٢٢	الدعوى السابعة في انه ليس له جهة مخصوصة
٢٦	الدعوى الثامنة في انه تعالى منزّه عن الاستقرار على العرش
٣٠	الدعوى التاسعة في انه تعالى مرئي
٣٦	الدعوى العاشرة في انه تعالى واحد
٣٨	القطب الثاني في الصفات السبعة وما به تختص آحاد الصفات وما تشترك فيه
٣٨	الصفة الاولى القدرة وما يدل على عمومها لساائر الممكنات
٤٧	الصفة الثانية العلم وما يدل على عمومها للموجودات والمعدومات
٤٧	الصفة الثالثة الحياة
٤٧	الصفة الرابعة الارادة وانها متعلقة لجميع الحاديات
٥١	الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر
٥٣	الصفة السابعة الكلام
٦٠	القسم من هذا القطب في احكام الصفات وهي اربعة
٦٠	الحكم الاول ان الصفات ليست هي الذات بل زائدة

الحكم الثاني ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته	٦٥
الحكم الثالث ان هذه الصفات كلها قديمة	٦٦
الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات صادقة عليه ازلا وابدا	٧٢
القطب الثالث في افعال الله وانها جائزة وفيه سبعة دعاوي	٧٣
الدعوة الاولى انه يجوز ان لا يكلف عباده وفيها بيان معنى الحسن والقبح العقليين	٧٣
الدعوة الثانية ان لله تعالى ان يكلف عباده ما يطيقون وما لا يطيقون	٨١
الدعوة الثالثة ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البري عن الجنائيات الخ	٨٣
الدعوة الرابعة ان لا يجب عليه رعاية الا صلح لعباده الخ	٨٣
الدعوة الخامسة انه تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه الثواب الخ	٨٤
الدعوة السادسة انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى الخ	٨٥
الدعوة السابعة ان بعته الانبياء جائز الخ	٨٨
القطب الرابع وفيه اربعة ابواب	٩١
الباب الاول في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم	٩١
الباب الثاني في بيان وجوب التصديق بامور ورد الشرع بها الخ وفيه مقدمة وفصلان	٩٤
المقدمة	٩٤
الفصل الاول في بيان قضاء العقل الخ	٩٥
الفصل الثاني في الاعتذار وفيه ثلاثة مسائل الخ	٩٩
المسئلة الاولى العقلية	٩٩
المسئلة الثانية اللفظية	١٠١
المسئلة الثالثة الفقهية	١٠٣
الباب الثالث	١٠٥
الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق	١١١

كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو اصل آخر قلنا لا فان الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة تصريح لفظه وتارة بالاشارة ان كان اخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل ان يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه او غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن وهذا كنظرنا ان الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه اي هل يستدل على اعتقاد التصديق فليس هذا اذن نظراً خارجاً عما ذكرناه ولتقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وانما اوردناه من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظراً فقهاء اذا لم يكن ذلك من فنيهم ولم يبنه بعضهم بها لقرب المسئلة من الفقيهيات لان النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن النظر من حيث ان تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة وانما اخلود في النار نظر فقهي وهو المطلوب ولتختتم الكتاب بهذا فقد اظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد وحذفنا الحشو والفصول المستغني عنه الخارج من امهات العقائد وقواعد ما اقتصرنا من ادلة ما اوردناه على الجلي الواضح الذي لا نقصر اكثر الافهام عن دركه فنسال الله تعالى لا يجعله وبالاً علينا وان يضعه في ميزان الصالحات اذا

ردت الينا اعمالنا والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على محمد خاتم النبيين

وعلى آله وسلم

تسليماً كثيراً

أمين

